

# Veracité du récit et formes du témoignage chez les Wayuu (Colombie et Venezuela Septentrionaux)

## 1. Introduction

Dans la littérature ethnographique sur les populations amérindiennes des basses terres sud-américaines, les histoires de vie occupent une place beaucoup moins importante que dans le cas de l'Amérique Septentrionale<sup>1</sup>.

Dans un essai publié il y a quelques années sur la biographie et l'autobiographie en anthropologie, Carlo Severi proposait quelques explications de ce fait<sup>2</sup>. Il observait que, bien que les histoires de vie constituent un secteur assez important dans la littérature ethnographique, « la biographie (et surtout l'autobiographie) n'existe pas en tant que telle dans la tradition orale, elle n'en est pas un genre. [...] En l'absence d'écriture, la biographie n'apparaît pas dans les documents oraux d'une tradition, tels que les mythes, les proverbes, les chants rituels » (1990: 896). En dehors de l'Europe, et en particulier dans les formes de discours des populations amérindiennes, « les genres [...], loin de se caractériser par leur contenu (comme Propp l'a fait pour les contes de fées), se définissent au contraire par la présence de critères strictement formels : techniques de transmission et conditions de l'énonciation. Il est significatif qu'aucun de ces deux critères ne s'applique pas au cas de la biographie » (1990: 897).

Le paradoxe du nombre considérable d'histoires de vie recueillies par les ethnologues auprès des groupes indigènes de l'Amérique du Nord s'explique par le fait que la grande majorité de celles-ci ont été racontées suite à une demande précise posée par l'ethnographe. Il s'agit donc « d'autobiographies indirectes » (1990: 898) dans lesquelles le récit publié intègre souvent les remaniements, les ajouts et les commentaires du chercheur au texte original, afin de le rendre conforme aux propriétés de linéarité chronologique et narrative généralement attribuées à l'autobiographie moderne. Pour ces modes de « production *dialogique* », non seulement les textes de ces histoires de vie « sont souvent *adressés* à quelqu'un », mais ils se caractérisent souvent par une véritable « intériorisation spontanée d'un observateur, dont l'image "guide" le portrait que l'observé fait de lui-même » (1990: 909 et 913, soulignés dans le texte).

À la lumière de ces remarques de Severi, nous pouvons nous demander si, dans la littérature ethnographique sur les groupes amérindiens de l'Amérique méridionale, il existe une véritable connexion entre le petit nombre d'histoires de vie et la grande importance qu'ont au contraire la documentation et l'analyse d'un genre de productions discursives longtemps considérées comme étant de nature 'collective' et 'impersonnelle': celles qui constitueraient la 'mythologie' de ces groupes<sup>3</sup>. Cette entreprise a connu son essor entre les années Soixante et Soixante-dix suite à la publication des *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss, ouvrage dans lequel le célèbre anthropologue, comme on le sait, exposait l'hypothèse de l'existence d'une 'pensée mythique' (dont l'Amérique aurait conservé les expressions les plus intègres et les plus cohérentes) dotée de principes spécifiques d'organisation symbolique et de fonctionnement.

Une telle hypothèse a de toute façon dû soutenir la comparaison avec un ensemble de questions théoriques et empiriques qui sont depuis toujours au centre des disciplines anthropologiques. D'une part, la 'pensée mythique' a en effet souvent été décrite par Lévi-Strauss comme un 'code' qui, agissant selon les principes d'une 'logique du concret' et des qualités sensibles, offre une interprétation de la nature et des événements du 'monde réel'. Mais cela a soulevé le problème de son rapport à l'action rituelle et aux attitudes dispositionnelles généralement cataloguées en termes de croyance<sup>4</sup>.

D'autre part, les anthropologues et les linguistes se sont interrogés sur la question de savoir si les énoncés dans lesquels cette 'pensée mythique' se manifesterait sont marqués par des caractéristiques spécifiques qui interviendraient non seulement au niveau du contenu et de son organisation formelle, mais également à celui du contexte de l'énonciation<sup>5</sup>.

Le lien entre ces deux questions a donné une importance centrale à l'enquête ethnographique et linguistique de deux aspects : le rapport entre énoncé et position de l'énonciateur, et l'identification des 'genres du discours' présents dans un groupe ou une aire culturelle donnés.

Dans l'essai cité plus haut, Severi applique cette perspective d'enquête à l'écriture ethnographique. En ce sens,

dans le texte ethnographique - qu'il s'agisse d'une histoire de vie ou d'une monographie sur un groupe ethnique - « le recours au registre biographique [...] est la figure rhétorique principale qui confère aux faits une apparence de vérité » (1990: 912). L'autobiographie (en tant que genre de discours né avec le développement de la modernité) et le texte ethnographique semblent par ailleurs partager un trait encore plus particulier : dans les deux cas, la 'mise en discours' de ce que Severi, dans la lignée de Geertz (1988), appelle un 'moi témoin', constitue une 'preuve' de la vérité des faits racontés.

Nous trouvons par contre une situation très différente dans de nombreux contextes communicatifs amérindiens : l'attribution de véracité au récit d'événements et de faits, y compris ceux qui concernent directement l'énonciateur, est liée à des mécanismes et des stratégies de l'énonciation qui excluent souvent l'emploi de la première personne dans le discours. Ces mécanismes et stratégies comportent souvent la citation d'une personne qui, selon les termes analytiques proposés par Desclés et Guentchéva (2000), est un 'médiateur' de l'information entre l'énonciateur et ceux qui ont vécu les faits reportés.

Même pour les auteurs d'un récent compte-rendu sur le *discourse-centered approach* dans l'ethnologie des Basses Terres d'Amérique du Sud, les modalités d'évidentialité du 'statut épistémologique' des énoncés qui sont utilisées dans cette aire culturelle seraient généralement caractérisées par la « predominant use of reported speech to represent human agency and subjectivity in discourse. In societies where this is the case, communication about the agency and subjectivity of individuals does not rely on direct reference to mental or emotional states and processes, such as beliefs and decisions, but instead typically involves reporting the speech of the individuals in question » (Beier - Michael - Sherzer 2002: 134)<sup>6</sup>.

Néanmoins, selon Desclés et Guentchéva, même au sein des groupes amérindiens, cette forme « [d'] énonciation médiatisée » (2000: 94) d'un fait, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'un 'opérateur d'assertion' du genre 'c'est vrai', « tout en indiquant un mode d'accès à l'information, exprime cependant un certain désengagement de l'énonciateur » (2000: 108) par rapport à ce que les deux chercheurs appellent la 'prise en charge' de ce qui est dit. Desclés et Guentchéva notent toutefois qu'au sein de ces mêmes populations, l'identification de la source (par l'utilisation d'éléments grammaticaux particuliers, dans le cas de certaines langues amérindiennes) de ce qui se rapporte au 'savoir collectif' de la 'communauté' à laquelle l'énonciateur appartient, a parfois la même fonction qu'un 'opérateur d'assertion'. Ils introduisent en outre l'hypothèse d'un « référentiel "mythique" », dans lequel « les événements, processus et états ne sont plus repérés par rapport à l'énonciation en cours, ni même insérables dans un référentiel narratif qui pourrait s'instancier dans un univers accessible à notre seule perception (visuelle, auditive, olfactive, tactile...) ; ils se déploient dans un univers

qui est entièrement autonome, c'est-à-dire sans relation avec l'univers dialogique » (2000: 103).

Les chercheurs semblent donc soutenir que les référentiels mythiques incluent tous les récits caractérisés par l'absence de 'sujets' qui partagent la même condition humaine que l'énonciateur, et donc l'appartenance au même 'univers dialogique'. « Même si aucun lien n'a pu être établi entre ces faits et le réalisé de l'énonciateur », les histoires de ces êtres 'extra-humains' (héros fondateurs, entités 'surnaturelles', etc.), qui concernent justement souvent l'origine de la distinction entre eux et les êtres humains, sont « cependant considérées comme étant vraies par celui qui les énonce ; en cela, elles se distinguent bien des fictions qui ne sont ni vraies, ni fausses » (2000: 107 et 103). Desclés et Guentchéva affirment que cette véracité est souvent le produit de la possibilité pour ces faits « [d'] être présentés par l'intermédiaire d'un médiateur qui a autorité et qui assume ce rôle » (2000: 108). Comme nous l'avons dit, ce 'médiateur notoire' doit en effet être identifié dans la « communauté entière à laquelle se joint l'énonciateur » (2000: 93).

Même pour Carlos Fausto, ce qui distingue les 'mythes' des autres genres de récits chez les populations amazoniennes, c'est l'identification des premiers à des « "conversations anciennes"... une histoire véritable dont l'origine de l'énonciation est méconnue. Dans ces cosmologies où le statut de récits et de toute information dépend du crédit porté au témoignage de celui qui les a vécus et de celui qui les a racontés, les "mythes" apparaissent comme l'unique histoire véritable puisqu'elle ne dépend pas de la source d'énonciation » (Fausto 2002: 83).

Ce qui ressort de ces différentes positions, c'est l'identification du récit mythique à un type de discours narratif caractérisé par la nature 'extra-ordinaire' des 'référentiels' qu'il implique, et par le statut épistémologique de véracité. Ce dernier semble être le résultat d'une configuration particulière des rapports entre l'énonciateur, les événements qu'il raconte, et l'autorité attribuée au médiateur de l'information.

La vérification de cette hypothèse amène en définitive à considérer les possibilités de combinaison entre deux variables : d'une part, la manière de définir la relation entre énonciateur et 'médiateur' ; de l'autre, la condition '[d'] humanité' ou 'non-humanité' de celui qui est lié aux faits racontés pour en avoir été le protagoniste et/ ou le témoin.

En effet, comme nous chercherons à le démontrer, la considération de ces paramètres est utile pour expliquer deux aspects de l'attribution de véracité aux 'référentiels mythiques'. Le premier est le lien entre la nature 'extra-humaine' des protagonistes des événements racontés, et l'identification du médiateur garant de leur véracité avec un sujet humain collectif qui est associé à un point de vue auquel se subordonne le point de vue de l'énonciateur. Le second aspect, lié au premier, est la constatation que, lorsque entrent en crise le rapport et les conditions défi-

nissant l'autorité que l'énonciateur reconnaît à tel sujet collectif (la 'communauté', les ancêtres, les vieux), les récits qui mettent en scène des événements concernant exclusivement des sujets 'non-humains' sont en général ceux qui passent le plus rapidement du statut '[d'] histoire véritable' à celui de 'fiction'. Au contraire, dans le cas du récit de faits et d'événements impliquant l'expérience d'interaction entre un être humain et des êtres non-humains, cette crise semble peu influencer sur la vérité qui leur est attribuée par celui qui les énonce ou en fait un commentaire. Ses effets semblent également limités dans tous ces cas d'énoncés – qui, chez les populations indigènes sud-américaines, sont largement documentés – dans lesquels nous avons « une construction en abîme, en ce sens qu'ils mettent en scène, encadrée dans l'histoire "impersonnelle" du mythe, la description par un témoin » (Taylor 1993: 438). Ce fait, qui peut surprendre dans un premier temps, doit être analysé à la lumière des conceptions métalinguistiques de la « relation entre langage et vérité » (Taylor 1993: 439 ; voir également Gnerre 2003 et 2007) répandues parmi les groupes amérindiens.

De ce point de vue, l'emploi de formes de 'médiation' de l'information rapportée au sein de l'énoncé peut avoir différentes connotations parmi celles que distinguent Desclés et Guentchéva. Celui-ci doit en effet être mis en rapport avec la conception, propre à plusieurs groupes amérindiens, selon laquelle : « le langage est congénitalement ambigu et irrémédiablement frappé de suspicion du point de vue de la connaissance. [...] En effet] un usage créatif du langage est susceptible de produire exactement le même effet que le récit d'une histoire "vraie", à ceci près qu'il est "faux". C'est donc la faculté reconnue à l'intentionnalité linguistique de produire des virtualités visualisables a priori impossibles à distinguer des invisibilités objets de croyance qui est en définitive le sujet réel de ces histoires » (Taylor 1993: 440).

Par conséquent, « la seule façon d'authentifier un irréel collectif nécessairement lié au langage, [...] est de conjuguer tous les échanges sémiotiques qui s'y donnent sur le registre de l'inintentionnel » (Taylor 1993: 441). C'est précisément le cas, analysé par Ann Christine Taylor, des histoires dans lesquelles les Achuars (Amazonie équatorienne) racontent les rencontres d'un sujet humain avec un sujet 'extra-humain'. La vérité accordée au récit de ces rencontres, caractérisés par des formes de communication particulières et distinctes de celles qui définissent 'l'univers dialogique' normal des êtres humains, dépend de la possibilité de rendre exempte l'énonciation « du moindre soupçon d'intentionnalité linguistique humaine ; d'où la construction en abîme qui préside au déroulement de l'expérience, l'enchaînement compliqué des différentes figures de communication » (1993: 442).

Comme nous le verrons plus loin, une telle hypothèse implique de considérer le rapport particulier entre la conception du langage, les idéologies du pouvoir et de

l'action et les théories de la personne dans les cultures indigènes de l'Amérique du Sud (Gnerre 2007: 115-117). Cela permettrait ensuite d'interpréter non seulement les récits dans lesquels la vérité des faits rapportés est exprimée à travers des formes de l'énoncé dans lequel le sujet et/ou le témoin humain qui les a vécus se distingue de celui qui les raconte, mais également ceux dans lesquels apparaît un 'moi témoin'.

Dans les pages suivantes, nous chercherons à sonder cette hypothèse à travers l'analyse de certains types de production discursive entre la population Wayuu (qui, avec plus de 300 000 individus, représente le groupe amérindien le plus nombreux aujourd'hui présent aussi bien en Colombie qu'au Venezuela). Dans ce but, nous reparcourrons la manière dont les questions exposées ci-dessus ont été traitées dans certaines études importantes sur ce groupe, en en proposant une relecture et en la croisant avec certains matériaux provenant de nos recherches sur le terrain<sup>7</sup>.

## 2. Les Wayuu et leur 'mythologie'

Connus par le passé dans la littérature ethnographique sous le nom de *Guajiros*, attribué par les Espagnols, les Wayuu forment un groupe amérindien présentant certaines particularités qui les distinguent de la majorité des populations des Basses Terres sud-américaines. La première, soulignée par de nombreux spécialistes d'ethnologie de cette aire (Jackson 1975 ; Wilbert 1970), est l'adoption précoce – dès le 16<sup>ème</sup> siècle – de l'élevage de bétail comme source de subsistance et d'échange avec l'extérieur. D'autres éléments de spécificité, dont le développement semble lié à l'adoption de l'élevage, concernent l'organisation sociale. Par exemple, l'alliance matrimoniale se perfectionne grâce au système du versement du *brideprice* ou *bridewealth* (littéralement "le prix" ou "la fortune de l'épousée") et non, comme cela arrive généralement dans l'aire amazonienne, par le système de prestations de travail que l'époux fournit à ses beaux-parents (*brideservice*). Il existe par ailleurs un système articulé de résolution des conflits (y compris ceux découlant d'un homicide) basé sur le versement d'une indemnisation en biens matériels, qui constitue une alternative possible à la forme la plus répandue (par le passé) de gestion des conflits dans l'univers amérindien : la vengeance<sup>8</sup>.

Une grande partie de la population Wayuu a joué un rôle actif dans l'organisation des réseaux commerciaux, essentiellement de contrebandes, qui, depuis l'époque coloniale jusqu'à aujourd'hui, ont fait de leur territoire, la péninsule de la Guajira (la pointe septentrionale du continent sud-américain), un point stratégique d'articulation entre les Antilles et l'arrière-pays continental. La durée et l'importance de ces formes d'interaction avec le monde non indigène (européen mais pas uniquement, puisque la présence de populations descendant des esclaves amenés

d'Afrique sur les bords de la péninsule de la Guajira a été et reste importante encore aujourd'hui) ont eu plusieurs conséquences. D'une part, il y a eu le développement des différences de statuts sociaux, basés sur la possession de biens matériels (en premier lieu le bétail, au moins jusqu'à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle). D'autre part, il y a eu une croissance (surtout à partir de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle) des unions entre femmes wayuu et hommes non indigènes, dont résulte aujourd'hui une population caractérisée par un important métissage.

La population wayuu semble avoir malgré tout maintenu, au moins jusqu'à la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, une grande capacité de contrôle sur la gestion des rapports avec l'extérieur. Au cours des siècles de régime colonial espagnol et dans les premières décennies qui ont suivi sa fin et la naissance de la Colombie et du Venezuela, le développement de l'élevage de bétail, la participation à la constitution des circuits commerciaux internationaux, l'introduction de nouvelles marchandises ont été insérés au sein du système de relations sociales et de valeurs culturelles caractéristiques de la société indigène, permettant même aux Wayuu de résister aux tentatives d'installation d'avant-postes militaires et de missions en Guajira<sup>9</sup>. Encore en 1979, Benson Saler affirmait que l'organisation sociale wayuu constituait, selon les termes de Sally Falk Moore (2000, 1<sup>e</sup> éd., 1978), un « champ semi-autonome » (Saler 1988: 120)<sup>10</sup>.

En effet, ce n'est qu'à partir de la moitié du Vingtième Siècle que les conditions et les mécanismes de contrôle de la société indigène sur sa reproduction sociale et culturelle et sur l'assimilation d'éléments étrangers, s'affaiblissent et entrent définitivement en crise. Dans ce processus, le déclin écologique et économique des activités pastorales et l'apparition de nouveaux modes d'exploitation du territoire wayuu jouent un rôle fondamental (implantation de certains centres urbains, extraction considérable de ressources minières et énergétiques, route de passage du trafic de narcotiques et, enfin, tourisme)<sup>11</sup>.

L'amenuisement des principales sources de subsistance dans les terres a ainsi produit, à partir de la fin des années Trente, ce que Michel Perrin a appelé une « hémorragie humaine » (1996: 11) vers les centres urbains (en premier lieu Maracaibo, mais également aujourd'hui Maicao, Uribia et Riohacha), et les haciendas agricoles situées aux confins de la péninsule. Dans la dernière moitié du siècle, en effet, de nombreux indigènes, attirés par les possibilités d'emploi salarié aussi bien dans l'agriculture que dans les activités amenées par le développement de l'économie pétrolifère du Venezuela, s'y sont installés de façon durable ou temporaire<sup>12</sup>. Toutefois, encore aujourd'hui, une partie importante de la population indigène (en Guajira colombienne uniquement, presque 130 000 personnes, selon le recensement de 1992) vit dans une multitude de campements dispersés sur la péninsule et continue à parler couramment le *wayuunaiki*, une langue *aravak*.

Ces annotations ethnographiques générales, forcément rapides et schématiques, laissent néanmoins pressentir la façon dont, au sein d'une population aussi nombreuse et diversifiée que celle des Wayuu, nous trouvons aujourd'hui aussi bien des formes de discours oral proches de celles décrites chez d'autres groupes indigènes des Basses Terres sud-américaines, que, comme nous l'évoquerons dans les conclusions, des formes d'écriture poétique, romanesque et, au moins dans un cas, autobiographique (Jusayu 1993).

Nous nous intéresserons surtout aux formes du premier type et, en particulier, sur les récits autour des expériences de rencontres avec des sujets 'extra-humains'. Dans la dernière partie, nous chercherons de toute façon à montrer comment les conceptions qui président à la présentation d'un témoignage convaincant dans ces domaines de discours interviennent également dans les récits d'événements purement humains (par exemple lorsque sont rapportés des faits importants pour la discussion d'un conflit) et se reflètent dans la façon dont on parle du soi biographique, même quand cela est fait par le biais d'un recours à des formes d'écriture.

Pour approfondir ces thèmes, les travaux de Michel Perrin constituent une référence incontournable, dont nous nous limiterons cependant à analyser certains aspects concernant la question des rapports entre mythe, narration, témoignage, croyance et moi biographique dans le monde social wayuu. Tout d'abord, nous prendrons en considération *Le Chemin des Indiens morts* (1996, 1<sup>e</sup> éd. 1976), consacré à la documentation et l'analyse de la 'mythologie' wayuu et inspiré, pour ce qui est de la perspective d'analyse employée, des *Mythologiques* de Lévi-Strauss. Le livre est nettement divisé en deux parties. Dans la première, Perrin présente une série de textes wayuu, généralement de caractère narratif, tirés des enregistrements magnétophoniques. Dans la seconde partie, Perrin montre tout d'abord comment, dans la trame de ces textes, il est possible de retrouver la logique d'oppositions binaires typique de la 'pensée mythique'; il cherche ensuite à démontrer comment cette logique informe tout le 'système de représentations' à la base de la cosmologie wayuu, en particulier les conceptions relatives à la vie, à la mort et à l'au-delà<sup>13</sup>.

De ce point de vue, la valeur [d'] 'authenticité', de 'foi', attribuée aux récits par les narrateurs est, pour Perrin, un critère crucial de sélection des textes à prendre en considération pour une analyse non pas tant de la 'pensée mythique' en soi, mais de la façon dont celle-ci arrive à structurer le sens de la vie et de l'expérience quotidienne des Wayuu<sup>14</sup>. Perrin explique comment cela l'amène à exclure de son corpus les formes d'énonciation chantée attribuée au genre des *Jayeechi*, puisque leur contenu est surtout « soit anecdotique, soit biographique, soit historique », et que très rarement « mythique » (1996: 120 et note \*\*). Mais il exclut également les chants chamaniques, dont le contenu verbal, contrairement à ce



qu'il se passe dans d'autres populations amérindiennes, est dépourvu d'une « signification profonde », et consiste généralement « en un grommellement ponctué de rares mots intelligibles » (1996: 121). Parmi ceux qu'il appelle les « récits parlés », le chercheur trace une bipartition. D'une part, il distingue les narrations qui « évoquent le démiurge Maléiwa, créateur des hommes et modificateur du monde », dont de nombreux épisodes « se retrouvent sous d'autres formes dans de nombreuses littératures orales de l'Amérique du Sud » (*ibidem*). Même si, de par les thèmes et les protagonistes, ces narrations peuvent être attribuées au genre des 'récits mythiques', Perrin relève le « faible intérêt que les Goajiro portaient à ces récits. Peu d'entre eux les connaissaient. La majorité n'en savait que les épisodes les plus frappants et les collecter ressemblait parfois à un travail d'archéologie. Lorsque nous parlions de Maléiwa, nombreux sont ceux que nous observaient le silence. [...] au terme de cette recherche nous sommes persuadés que [...] aujourd'hui, Maléiwa importe peu aux Goajiro » (1996: 122-123).

Selon Perrin, les Wayuu contemporains manifesteraient en somme une attitude sceptique, agnostique et de toute façon un détachement par rapport aux faits que les récits traditionnels attribuent à la figure de *Maléiwa*. Le chercheur suggère que cela est en grande partie la conséquence de l'œuvre des missionnaires capucins installés en Guajira depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle. Suite à l'influence exercée sur les Wayuu, en particulier par le biais des *internados* (c'est-à-dire de collèges où séjournent les enfants indigènes, recevant une éducation scolaire outre, naturellement, celle religieuse), aujourd'hui la figure de *Maléiwa* – qui avait, dans les narrations traditionnelles, les traits d'un démiurge et un antagoniste des grands prédateurs animaux – est de fait généralement identifiée au Dieu biblique (1996: 127-128).

D'autre part, il distingue un autre groupe de récits « qui, au contraire, donnaient constamment les preuves de leur actualité. [...] Ils impliquent *Pulowi*, *Huyá*, *Wanüliü*, *Yoluba* et tous les êtres surnaturels qui pour les Goajiro ont une existence réelle puisqu'ils sont les sources de préoccupations et de tourments presque journaliers. Ils évoquent la maladie, la mort, l'au-delà... Les Goajiro se sentent toujours très concernés par ce genre de récits. [...] On les écoute parfois avec un mélange de crainte et de respect. L'auditoire est limité, le ton confidentiel... » (1996: 122)<sup>15</sup>.

Dans le cas de ce deuxième genre de 'récits parlés', ajoute Perrin, après la narration, « chacun communiquait alors son expérience, ou racontait comme preuve ce qu'il avait vécu ou ce qui était arrivé à un proche. C'était en quelque sorte pour les Indiens une occasion de confirmer leurs croyances » (1996: 123). Ces croyances comportent donc l'attribution d'une « existence réelle » aux êtres « surhumains » ou « surnaturels » (1996: 250) dont parlent ces récits. Parmi ces êtres, il faut mentionner : *Pulowi*, *Huyá*, les *Wanüliü* et les *Yoluba*.

*Pulowi* peut être considérée comme une sorte de maîtresse du gibier et des lieux non habités par les êtres humains. Ces derniers, suite à la rencontre avec une des formes sous lesquelles elle se manifeste, disparaissent ou meurent, sauf dans de rares cas où ils réussissent à survivre et même à jouir, grâce à sa bienveillance, d'un sort heureux dans les activités de la chasse. *Huyá*, littéralement 'pluie', est en effet représenté à la fois comme le 'Maître' de celle-ci et comme une figure de chasseur et de berger idéal, 'père' des Wayuu et 'mari' de *Pulowi*. *Huyá* et *Pulowi* sont en somme deux figures qui sont à la fois opposées et complémentaires : « *Huyá* est le Maître des eaux célestes. Il symbolise la vie renaissante, la fécondité: lié à l'horticulture et à l'élevage, il fait germer les semences et reverdir les pâturages. Hypermasculin, unique, il est très mobile, comme les pluies orageuses qui inondent chaque année les terres indiennes, comme l'homme polygame qui visite ses épouses dispersées sur un large territoire. Il est aussi le maître de la chasse ; son arme infallible est la foudre. Maîtresse souterraine des animaux et des plantes sauvages, *Pulowi* est associée à la mort, à la sécheresse et à l'obscurité. Liée à la terre ou à la mer, elle est fixe mais multiple » (Perrin 2001, 1<sup>e</sup> éd. 1992: 48).

Les *Yoluba* sont les fantômes des Wayuu morts qui apparaissent aux vivants sous la forme de silhouettes floues, d'ombres. Suite à une deuxième mort qui a lieu dans le monde de l'au-delà (appelé *Hepira*), les *Yoluba* deviennent des *Wanüliü*, c'est-à-dire des êtres prédateurs d'âmes humaines associés aux *Pulowi*, ou bien ils se transforment en pluie (signification littérale du terme *Huyá*, comme nous l'avons vu). Dans ces figures et dans les rapports qui les lient aussi bien l'une avec l'autre qu'avec les êtres humains, c'est-à-dire les Wayuu ("être humain", "personne", "gens", sont les traductions les plus fréquentes de l'ethnonyme donnée par les bilingues), il se manifeste donc une conception articulée des relations entre la vie et la mort, entre les personnes et l'ordre cosmologique (Perrin 1996: 183-184 ; 2001: 50-51).

Il faut néanmoins observer qu'un autre spécialiste du monde wayuu, Benson Saler, a soutenu qu'une grande partie des personnes avec lesquelles il était en contact au cours de sa recherche (réalisée plus ou moins dans la même période que celle de Perrin), se montrait sceptique envers non seulement des histoires concernant *Maléiwa*, mais envers l'ensemble des récits concernant des 'êtres surnaturels'. Souvent, après les avoir racontées, ces personnes déclaraient : « we don't believe that these things happened » et affirmaient sans hésitation que pour elles « Maleiwa, Huya, and other godlike beings don't actually exist. It is entertaining and instructive to tell stories about them. Further, the multiple meanings of some of the terms used to name them lend themselves to rhetorical artifice. But the godlike beings of myth are what we would call fictional characters. They do have a certain truth to them, however, for the themes and conditions expressed in stories about them – drought, sickness,

death, grief, desire, fecundity, and so on – are real enough, and the narratives often capture in poignant and dramatic ways the existential realities of Wayú experience. The godlike characters of Wayú myth, in short, are very meaningful tropes » (Saler 2006: 165).

En résumé, Saler soutient qu'il faut dissocier la question de la véracité attribuée aux récits (en ce qui concerne les faits racontés mais également l'existence des êtres 'sur-naturels' qui y apparaissent) de celle de la participation émotive que ceux-ci suscitent et de la valeur exemplaire que les Wayuu y attachent. Alors que Perrin soutient que l'expérience personnelle est citée pour témoigner de la véracité de ce qui est rapporté dans les récits, Saler argue que ces derniers sont considérés comme 'véridiques' dans la mesure où ils constituent une forme d'expression significative de l'expérience personnelle.

La divergence entre ces deux positions concerne en fait la façon de considérer la nature des 'visions du monde' présentes parmi les membres de ce groupe indigène : en effet, pour Perrin le sens ultime de leur expérience personnelle est donné par la possibilité de l'interpréter à travers un système cohérent de notions où les principes sont ceux de la 'pensée mythique'. Pour Saler, le cas wayuu montre au contraire que les croyances ne se réfèrent que rarement à des 'systèmes de pensée', et uniquement par rapport à des domaines restreints et des circonstances spécifiques de l'expérience.

Quoi qu'il en soit, la controverse entre les deux spécialistes attire l'attention sur la complexité de la 'preuve' ethnographique de toute conclusion concernant les dispositions partagées au sein d'une population, surtout lorsque, comme dans le cas des Wayuu, celle-ci se compose d'un grand nombre d'individus caractérisés par des biographies souvent très différentes<sup>16</sup>.

L'examen des procédures utilisées auprès de nombreuses populations amérindiennes pour marquer le statut épistémologique des discours semble nous un point de vue différent pour affronter ce genre de questions. Comme l'écrit Ann-Christine Taylor à propos des rapports entre langage et croyance dans la pensée Achuar, il existe, dans de nombreux groupes amérindiens, l'idée que : « tandis que le réel se dispense du langage pour exister, [...] l'irréel collectif (l'objet de croyance) comme la fiction s'enracinent nécessairement dans le langage, à tout le moins dans la communication sociale ; qu'on y croie ou non, l'irréel transmis est une description. Que la croyance soit proche du mensonge possible est donc combattu par la mise en œuvre de procédures visant à la séparer des irréalités produites par un usage intentionnel de la créativité linguistique » (1993: 444). Il apparaît donc opportun de vérifier si, dans la configuration des discours sur des êtres 'surhumains' chez les Wayuu, interviennent ou non des modalités de 'neutralisation' spécifiques de l'intentionnalité de l'énonciateur.

### 3. Formes de médiation de la 'prise en charge' des faits racontés et statut ontologique des protagonistes du récit

Dans une note qui accompagne son partage des 'récits parlés', Perrin affirme que : « les Goajiro n'ont apparemment aucun nom spécifique pour désigner ce genre, mis à part le mot *kuentshi*, dérivant de l'espagnol "cuento". De même, ils ne se réfèrent pas à une typologie des genres de récits parlés, comme le font d'autres sociétés. Tout juste distinguent-ils "ce que racontent les vieux", *süküjala laülayu* ou *süküaitpa wayú alaüla* – c'est-à-dire les histoires traditionnelles – des anecdotes ou des discours individuels, *aküjala wané wayú*, "ce que raconte Untel". Pour renseigner les auditeurs sur le sujet à venir ils font généralement des périphrases introduites par des expressions telles que *nüchükua* (si le sujet est masculin) ou *süchükua* (si le sujet est féminin), "au sujet de...", ou bien de *nüküaitpa* ou *süküaitpa*, "selon la manière de..." (de *aküaitpa* mot polysémique pouvant être rendu par "mode, manière" ou "conduit, procédé", ou "coutume"). Un récit débutera par exemple par *nüchükua wayuu jashichi simáima...*, "au sujet d'un Indien féroce d'antan...", ou *nüküaitpa Juyá*, "sur la manière de Juyá". A moins que le récit ne soit simplement introduit par des expressions telles que *taküjeechi wane nükuentshi* ... "je vais te raconter l'histoire...", ou plus simplement encore par : *éshi wané wayú*, ou *étashi wané wayú*, "c'est un Goajiro qui..." » (1996: 127)<sup>17</sup>.

La différence entre les 'récits parlés' considérés comme 'véridiques' (en wayuunaiki : *shimuin*) et les narrations auxquelles ce caractère est au contraire refusé ou mis en doute, ne se manifesterait donc ni dans une distinction terminologique interne au genre (*kuentshi*), ni dans l'utilisation de différentes clauses d'introduction à leur contenu (dans tous les cas, les formes *süküjala*, *süchükua*, *éshi wané*, etc.). Selon Perrin, l'utilisation de clauses d'introduction spéciales signalerait bien une distinction entre les 'histoires traditionnelles' (clause : "ce que racontent les vieux") et les 'anecdotes ou discours individuels' (clause : "ce que raconte Untel"), mais cette distinction concernerait plus l'origine et l'ancienneté du 'récit' que la véracité de ce qui est raconté.

En ce sens, bien que même les épisodes qui composent l'épopée de *Maléima* soient présentés comme 'ce que racontent les vieux', les commentaires que suscitent leur récit montreraient qu'aucune véracité ne leur est attribuée. Au contraire, l'absence de cette clause de présentation n'exclut en rien l'attribution d'un caractère véridique aux faits racontés, puisque la preuve de cette véracité est donnée à travers d'autres modalités énonciatives qui tendent à prendre la forme d'un commentaire venant s'ajouter à la véritable narration.

Pour examiner ces dernières, nous pouvons partir des textes, publiés dans la première partie du *Chemin des Indiens morts*, qui sont interposés entre les véritables textes

narratifs et marqués par un format typographique particulier. Dans ces textes de raccord, les Wayuu interrogés par Perrin donnent une sorte de glose à la narration qui précède ou qui vient juste après<sup>18</sup>.

Il faut avant tout souligner que dans tous ces textes narratifs – tant ceux auxquels, selon Perrin, les Wayuu attribueraient ‘authenticité’, ‘actualité’ (c’est-à-dire ceux qui concernent les êtres ‘surnaturels’ appelés *Pulowi*, *Huyá*, *Wanülii*, *Yoluba*), que ceux qui au contraire réveilleraient un ‘faible intérêt’ (y compris ceux qui constituent ce que Perrin appelle le ‘cycle de Maléiwa’) – les sujets des événements et des actions racontés sont invariablement déclinés à la troisième personne. Dans les énoncés où est présenté un commentaire sur la véracité des faits racontés, la personne qui parle, lorsqu’elle s’adresse à l’ethnographe, utilise par contre les formes pronominales “je” (*tayá*) ou “nous” (*wayá*). Elle lui dit alors : « Je connais un Goajiro à qui la même aventure arriva » (1996: 61)<sup>19</sup>. La véracité d’un récit est donc liée au fait d’avoir connu un Wayuu qui aurait vécu les événements racontés ou des péripéties similaires.

Il faut par ailleurs noter qu’en ce qui concerne tous les récits présentés dans *Le Chemin des Indiens morts*, la personne qui raconte ou commente les faits arrivés n’est jamais la même personne qui dit y avoir pris part. Pour en comprendre les raisons, il faut considérer une variable qui joue un rôle fondamental dans la configuration des cosmologies amérindiennes : le statut humain ou non-humain des sujets d’action et de relation<sup>20</sup>. Pour ce qui est des ‘récits parlés’ wayuu dont il est question ici, cette variable concerne aussi bien les sujets des actions racontées que l’identité du témoin cité par celui qui en affirme ou en nie la véracité.

Pour Perrin, tous les récits publiés dans *Le Chemin des Indiens morts* sont à considérer comme des ‘mythes’, puisqu’ils parlent d’êtres qui sont des *pülashi*, c’est-à-dire des « êtres interdits, tabous, dangereux, occultes, altérés, étranges » (Perrin 1996: 135 et Perrin 2001: 112, note 1). Il s’agit en fait d’êtres dont les effets sur la vie des Wayuu qui les rencontrent sont ‘extraordinaires’, ou plus précisément ‘non ordinaires’.

Dans les narrations, la nature *pülashi* d’un être est liée à la révélation du caractère illusoire des apparences humaines sous lesquelles il apparaît au départ au protagoniste wayuu. Du fait de cette caractéristique, les êtres *pülashi* sont assimilables à des ‘esprits’, c’est-à-dire à des êtres qui se distinguent ontologiquement des êtres humains, mais également du reste des êtres vivants. Ils constituent en effet « a third type of intentional beings occurring in indigenous cosmologies, which are neither human nor animal (I refer to ‘spirits’) » (Viveiros de Castro 1998: 483). Parmi les êtres humains, la connotation de *pülashi* est attribuée exclusivement aux chamans, puisqu’ils sont considérés comme les médiateurs d’une communication bénéfique (*anasii*) entre eux et les

‘esprits’, pouvant neutraliser les effets nuisibles et souvent mortels que cette communication a sur les premiers quand elle a lieu sous la forme d’une rencontre ‘immédiate’ avec les seconds<sup>21</sup>.

Ces caractéristiques de la rencontre entre des êtres humains et des ‘esprits’ sont à interpréter à la lumière de ce que E. Viveiros de Castro a appelé le « perspectivisme amérindien ». Cela consisterait en « the conception, common to many peoples of the continent, according to which the world is inhabited by different sorts of subjects or persons, human and non-human, which apprehend reality from distinct points of view » (1998: 469).

Cette conception « cannot be reduced to our current concept of relativism » (*ibidem*), puisque ce qui est impliqué n’est pas tant l’existence de différentes ‘représentations’ d’une même réalité ‘objective’ (« the point of view creates the object »), que l’existence, au contraire, de différentes ‘subjectivités’, à savoir des genres de ‘personnes’, associées à des ‘perspectives’ spécifiques (« the point of view creates the subject »), lesquelles s’articulent à partir de configurations ‘intersubjectives’ particulières (1998: 476). Derrière ces perceptions où « the common condition of humans and animals is humanity » et « any being which vicariously occupies the point of view of reference, being in the position of subject, sees itself as a member of the human species », il y a en effet l’idée selon laquelle « “humanity” is the name for the general form taken by the Subject » (1998: 477).

Dans de nombreux groupes amérindiens, cette conception, qui se trouverait associée au caractère dominant de ce qui peut être défini comme une éthique de la ‘prédation’, expliquerait non seulement pourquoi les êtres non-humains sont souvent conçus comme des ‘personnes’, mais également pourquoi ce qui est ‘appris’ d’une certaine façon par un être humain est ‘appris’ d’une autre façon par un animal ou par un esprit. Ainsi, un être humain perçoit un cerf ‘tel quel’, et cela est lié au fait que leur relation est une relation intersubjective entre le prédateur et la proie ; le cerf se perçoit au contraire comme un être humain, alors que de son point de vue, ‘nous’ les humains, puisque nous sommes ses prédateurs, nous sommes des animaux féroces ou des esprits ; enfin, un esprit perçoit à son tour un être humain comme un cerf dont il est le prédateur<sup>22</sup>.

Il s’agit en effet d’une conception que nous retrouvons dans les récits wayuu et dans les commentaires qui les accompagnent. Par exemple, pour ce qui est du *Wanülii*, qui est considéré, comme nous l’avons dit, comme un esprit dont la rencontre avec un Wayuu en provoque la mort ou une maladie grave, « on dit qu’il nous voit sous la forme de cerfs » (Perrin 1996: 74). Mais il y a plus : les apparences sous lesquelles il apparaît sont souvent celles d’un *alibuna*, d’un “étranger”, ce qui revient presque à souligner que pour les Wayuu, tous deux sont dotés de la « même puissance mortelle » (Perrin 1996: 240).



Par certains aspects, le récit de la façon dont les esprits se manifestent sous une apparence humaine au protagoniste wayuu et qui se révèle ensuite une illusion transitoire pouvant en déterminer la mort, met en évidence le danger d'une 'erreur de perspective' sur la nature de la relation intersubjective impliquée par la rencontre.

En tenant compte des remarques précédentes, il faut souligner que dans l'ensemble des narrations publiées dans *Le Chemin des Indiens morts*, nous pouvons distinguer celles – illustrées par les récits qui constituent l'épopée de *Maléiwa* – dans lesquelles un personnage 'réellement wayuu' est absent, de celles où, au contraire, celui-ci est l'antagoniste d'une rencontre avec des êtres 'extra-humains'. Dans les premières, en effet, les sujets wayuu apparaissent uniquement sous la forme d'êtres que *Maléiwa* fait naître au cours de l'un de ses exploits, ou en les 'fabriquant' directement avec de la glaise, ou en rendant possible, comme nous le verrons un peu plus loin, leur génération par un être féminin primordial. À l'opposé, nous trouvons les textes narratifs dans lesquels la condition de 'wayuu', '[d'] être humain', identifie le protagoniste par sa rencontre avec un ou plusieurs êtres *pülashi*, comme *Pulowi*, *Hnyá*, *Wanülü*, *Yoluba*. Le résultat final d'une telle rencontre peut être le retour du protagoniste au monde ordinaire, ou sa mort, ce qui implique la transformation de son statut subjectif : d' 'humain' parce que vivant, à 'non plus humain' parce que mort. De ce point de vue, nous pouvons relever la différence entre l'incipit fréquent de ces récits qui, comme nous l'avons dit, est *éshi wané wayuu*, "c'était un Wayuu", et l'incipit de la séquence par laquelle s'ouvre la narration des exploits de *Maléiwa* : *éshi chi uchü*, "c'était un animal" (Perrin 1996: 103).

Le partage des 'récits parlés' wayuu que Perrin trace dans *Le Chemin des Indiens morts* en fonction de la participation émotionnelle qu'ils suscitent peut donc être associé à leur position par rapport à un continuum compris entre ces deux extrêmes. Nous pouvons supposer que l'élément déterminant pour l'attribution de véracité ne soit pas tant le statut ontologique ('humain/extra-humain') des protagonistes des narrations, que la possibilité, pour celui qui parle, de citer une personne humaine, un 'Wayuu', qui a vécu des expériences dont le sens est donné par les faits racontés auparavant. Cette hypothèse permet, à bien des égards, d'interpréter les désaccords mentionnés plus haut entre Perrin et Saler par rapport au domaine des êtres et des événements de caractère 'extra-humain' envers lesquels les Wayuu se montrent sceptiques.

#### 4. Point de vue wayuu, ontologie du témoin et autorité de la source du récit

Pour sonder l'hypothèse formulée plus haut, nous utiliserons un cas dans lequel une modalité de 'validation' (ou, selon la terminologie adoptée par Sherzer, 'éviden-

tialité") de la véracité du récit analogue à celle adoptée dans les commentaires reportés par Perrin, est utilisée dans un commentaire à une narration concernant *Maléiwa*. L'épisode sur lequel porte le cas que nous discuterons est celui, rapporté également dans la version du *Chemin des Indiens morts*, dans lequel *Maléiwa*, en arrivant dans la localité de Haute Guajira connue sous le nom de Wótkasainru, rencontre une jeune femme, *Wolunka* (Tónkolu dans la version publiée par Perrin), qui se baigne dans un étang. La vulve de la femme est dentelée et dans de nombreuses versions, ce fait indique l'impossibilité des hommes, jusqu'alors, de procréer en allant au bout d'un acte sexuel fécond. *Maléiwa* 'remédie' à un tel inconvénient en frappant la vulve de *Wolunka* avec sa flèche et en détruisant ainsi ses dents.

Avant de reporter le commentaire en question, il faut souligner que même la version de l'épisode de *Maléiwa* et *Wolunka* publiée par Perrin se termine avec des mots qui semblent avoir valeur d'une 'validation' de ce qui est raconté : « la jeune fille sortit de l'eau, ensanglantée. Elle s'assit sur une pierre. Cette pierre, on la voit encore à Wótkasainru. Elle est rouge de ce sang, entourée de pierres rouges, plus petites » (1996: 116).

À l'endroit appelé Wótkasainru qui se trouve aux pieds de la chaîne montagneuse de la Makúira en Haute Guajira, la présence d'un étang entouré par un haut rocher parcouru de striures rougeâtres formant une série de marches naturelles, est donc indiquée par le narrateur comme une trace encore visible aujourd'hui des événements passés qu'il a racontés. Mais il est possible de penser que, à la différence de ce qui arrive dans le cas de la validation à travers le renvoi à un témoin humain, pour les Wayuu contemporains ce type de preuve 'indiciaire' n'implique pas un engagement de l'énonciateur envers la véracité du récit, mais a le simple valeur de rattacher rhétoriquement ce qui a été rapporté à un élément dont l'existence est indéniable.

Pour discuter cette interprétation, il faut donc revenir sur les clauses qui ont le rôle de marquer le début et la fin d'une narration en wayuunaiki. En effet, outre les clauses d'introduction, il existe des formules qui sont utilisées pour signaler la fin d'un 'récit parlé'. Il s'agit de certaines formes verbales, comme *jalájasü* : "c'est fini", ou *musü*, "c'est comme cela que cela a été dit". Dans de nombreux cas, à cette deuxième forme s'ajoute le terme *süküoitpa*, et la formule devient donc *musü süküoitpa*. Bien que nous reviendrons par la suite sur la complexité sémantique de *süküoitpa*, nous pouvons traduire provisoirement cette expression par : "c'est ainsi que cela a été transmis" ou "c'est ainsi que cela est rapporté d'habitude". Avec cette formule, qui peut ou non se rattacher à l'utilisation de la clause initiale *süküjala laülayu*, il est souligné, comme nous l'avons vu, que ce qui est raconté a été transmis par les anciens, et se réfère donc à des événements (comme ceux concernant *Maléiwa* et ses exploits) qui ont eu lieu avant la naissance du narrateur. Comme Perrin l'a



suggéré, au moins à partir de la période où les ethnologues ont commencé à enregistrer la production narrative orale wayuu (au début des années Soixante-dix), il n'y a pas de relation directe entre l'utilisation de ces clauses et l'attribution de véracité à l'énoncé qu'elles délimitent, lequel est confié à l'ajout d'un commentaire. Néanmoins, leur emploi, qu'il soit accompagné ou non par un tel commentaire, a encore aujourd'hui une valeur qui semble importante par rapport à la définition des bases de l'autorité de la connaissance.

En effet, il faut noter combien, aujourd'hui, l'identification de la source de l'autorité à laquelle il est juste de se référer, tant en matière de fondation du savoir qu'en matière de fondation politique de modèles d'action et de comportement, constitue l'un des problèmes les plus débattus chez les Wayuu. Ce problème est posé dans les termes d'une alternative entre l'attribution de cette autorité aux *laïlayu* (terme qui, outre "oncles maternels", "vieux", "ancêtres" signifie précisément "autorité politique") ou aux *alibuna* et, en sous-ordre, aux jeunes Wayuu scolarisés et urbanisés (dont la double identité est aujourd'hui accentuée par leur façon de jouer les rôles d'intermédiation entre la population qui réside sur le territoire indigène et les institutions publiques et privées)<sup>25</sup>. Affirmer que la source de faits reportés et, plus généralement, de la connaissance personnelle consiste en 'ce qui a été dit par les vieux', et leur refuser en même temps tout caractère véridique, équivaut en effet à mettre explicitement en discussion l'identité wayuu des sources d'autorité, et presque automatiquement, attribuer à celles-ci une connotation 'étrangère'. C'est précisément pour cela que de nombreux Wayuu hésitent encore à faire ce pas<sup>26</sup>.

De ce point de vue, la référence à la connaissance de quelqu'un, qui partage avec le narrateur une même identité wayuu, et qui a eu une expérience qui peut être interprétée à la lumière de ce qui est arrivé par le passé mythique raconté, constitue une façon de rétablir l'autorité d'un 'point de vue wayuu' sur la 'réalité', y compris celle d'aujourd'hui. Cela apparaît de façon évidente dans le cas que nous citerons maintenant. Il s'agit, en effet, d'un narrateur qui, après avoir parlé de *Maléima* et *Wolunka*, ajoute, en espagnol :

et j'ai pu moi-même trouver la confirmation de ce récit, le prouver, parce qu'un dimanche, en 1960, environ trente élèves [de l'internat de Nazareth] allèrent visiter ce lieu avec les soeurs. À cette occasion, une des jeunes filles resta seule. Dans les environs il y avait des mangues, des cannes à sucre, et d'autres plantes fruitières. Tandis que les autres jeunes filles la cherchaient, elle resta seule et alla se baigner. Alors, elle entendit soudain un bruit, une brise légère, parfumée. Elle tourna son regard vers le rocher et le vit grincer des dents, elle l'entendit grincer des dents. C'était les dents de la vulve de la femme [Wolunka]. Elle vit alors la vulve, tout entière, dans la pierre, qui grinçait de ses dents comme

celles d'un cheval. La jeune fille fut étonnée de voir une telle chose, elle n'avait jamais rien vu de tel. C'était une apparition, *epeihasu*. La jeune fille la regarda, l'admira et tout à coup regarda l'eau, et celle-ci devint rouge, comme la couleur du sang. C'était le sang qu'elle versa le premier jour, quand ils lui firent tomber les dents, c'était le sien. La femme qui lui était apparue souffrait d'une *shuwaina* [c'est-à-dire une hémorragie]. Ainsi, cette jeune fille, après qu'elle partit de là, eut une hémorragie à minuit. Elles la sortirent, pour tenter de la sauver, et elle fut un peu soulagée. Mais ensuite, la jeune fille mourut, parce que *epeihasu sumuin*, parce que celle-ci lui était apparue. C'est ainsi que je pus prouver que c'était la vérité, que le récit que j'ai raconté était vrai. C'était en 1960 que cela eut lieu, que cela arriva à cause de ce rocher. Je l'ai vu. Certes, je connaissais le récit, même avant cela, mais je ne savais pas comment cela se passait (Sergio Cohen Epieyu, 59 ans, extrait d'un entretien en wayuunaiki et en espagnol réalisé à Uribia le 2/5/2004).

Dans ce commentaire, la 'preuve' de la véracité de 'ce qui est raconté par les anciens' est donc apportée par sa connexion avec un événement 'contemporain' à la vie du narrateur et qu'il rapporte, en le situant avec précision non seulement dans l'espace, mais également dans le temps. Dans le cas qui est exposé, le narrateur élabore en fait, selon les termes proposés par C.S. Peirce, un raisonnement abductif, dans lequel « l'énonciateur énonce la plausibilité de ce qui est dit » (Desclés - Guentchéva 2000: 99)<sup>27</sup>. En effet, nous pouvons observer comment la véracité de ce récit émerge de la possibilité d'y relier un événement qui, outre sa caractéristique d'être imprévu et tragique (l'hémorragie interne arrivée à une jeune fille et sa mort) partage avec lui une série de caractérisations spécifiques (la nature de l'hémorragie, le fait que celle-ci ait lieu après un bain dans l'étang de Wótkasainru)<sup>28</sup>. Dans ce commentaire, nous pouvons également distinguer un méta-discours visant à réaffirmer la plausibilité des caractéristiques de la figure de *Maléima* dans les narrations wayuu et à contester implicitement son identification – non seulement en termes d'onomastique mais également de physionomie, d'ontologie et d'histoire – avec le Dieu biblique<sup>29</sup>. La remarque précédente nous ramène à l'analyse de la façon dont la référence au 'point de vue wayuu' est utilisée à l'intérieur du discours pour marquer son 'statut épistémologique' (et, donc, la connaissance qui s'y exprime). En ce sens, il faut prendre en considération une autre caractéristique commune à plusieurs commentaires des narrations reportés dans *Le Chemin des Indiens morts*. En effet, ces commentaires commencent généralement avec l'opposition entre ce que les Wayuu 'connaissent' et dont ils 'parlent', aux croyances et connaissances de l'*alibuna* (dans ce cas particulier : l'ethnographe qui les interroge). Cette opposition est exprimée à travers l'utilisation de formes interrogatives comme par exemple "Comprends-tu *alibuna*... ?", "Connais-tu *alibuna*... ?",

“Sais-tu, *alibuna*... ?” (ex. 1996: 44, 50, 58 et passim), à laquelle suit l'énonciation du ‘point de vue wayuu’.

Quelques fois, cette opposition peut correspondre à une assertion selon laquelle les effets produits par la rencontre d'un être humain avec les entités surhumaines dont parlent les récits, ont une ‘réalité’ qui ne concerne pas uniquement les Wayuu, mais les *alibuna* mêmes : « Toi même l'alihuna, l'étranger, si tu ne veux pas mourir, ne va pas te promener seul à la cime de Ayajui. Tu n'as pas de pouvoirs surnaturels. Tu ne pourras rien contre elle ! » (Perrin 1996: 44). Dans tous les cas, il faut observer que cette forme de commentaire concerne aussi bien les textes que Perrin attribue à la typologie des récits considérés comme ‘actuels’, ‘authentiques’, que ceux auxquels serait au contraire imputé un ‘faible intérêt’. Le dernier texte de commentaire reproduit dans la première partie du *Chemin des Indiens morts* le montre de façon évidente, car il lie précisément un texte narratif que Perrin attribue au premier type (*Une jeune fille recluse enlevée par Huyá*, 1996: 99-102) et la narration des exploits de *Maléiwa* : « ...Huyá est notre Père, Lune est notre Père ... Mais il y a des Goajiro qui disent aussi : Huyá est fils de Maléiwa [...]. Maléiwa est celui que nous fabriquâmes. Maléiwa nous répartit et nous donna les clans, Il nous donna le bétail, les outils... Maléiwa est le grand père de tous les Goajiro. [...] Écoute cette dernière histoire, que racontent les vieux, *alibuna*, la très longue histoire de Maléiwa. Une histoire qui s'est passée il y a très, très longtemps, alors que toutes les choses se mélangeaient sur la terre » (1996: 102).

La référence à un ‘nous Wayuu’ unit donc les deux types de récits, au-delà du fait qu'ils soient ou non introduits par l'utilisation des expressions ‘une histoire que racontent les vieux’, ‘une histoire qui s'est passée il y a très, très longtemps’ (en wayuunaiki : *kakaye o siimaina*, soit ‘dans un passé éloigné de l'actualité’). En ce sens, plutôt que de renvoyer à un problème ‘d'authenticité’ ou de véracité ‘objective’ des faits racontés, ces expressions soulignent (comme Perrin lui-même l'avait d'ailleurs pressenti) le caractère ‘subjectif’ spécifiquement wayuu de la connaissance qui leur est associée, laquelle est opposée, à bien des égards, à la ‘connaissance’ à laquelle est attribué un caractère subjectif *alibuna*. Ainsi, bien que l'utilisation d'expressions comme “il y a des Goajiro qui disent aussi” indique une tendance à éviter une ‘prise en charge’ directe de ce qui est affirmé, même cette forme de commentaires aux ‘récits parlés’ semble donc avoir affaire avec le ‘perspectivisme amérindien’ cité précédemment. Nous pouvons en fait y repérer l'idée selon laquelle la réalité des êtres et des faits doit être chaque fois identifiée par rapport à un point de vue spécifique associé à une subjectivité (en tant que sens de soi et du monde) particulière. Tout se passe comme si la référence à un ‘point de vue wayuu’, à bien des égards opposée au ‘point de vue *alibuna*’, constituait un élément-clé pour la définition du statut épistémologique de chaque connaissance énoncée.

Nous retrouvons donc un trait que Severi, comme nous l'avons vu, considère comme marquant la biographie et l'autobiographie en tant que ‘genres de discours’ ethnographiques de nature non seulement *dialogique*, mais souvent ‘oppositif’ : « l'intériorisation spontanée d'un observateur, dont l'image ‘guide’ le portrait que l'observé fait de lui-même » (1990: 913).

##### 5. Des narrations mythiques aux récits de rêves

La véracité que de nombreux Wayuu attribuent aux ‘récits parlés’ traitant des rencontres avec des êtres ‘extra-humains’ est donc étroitement liée à la référence que les gens y trouvent pour interpréter, tant dans le sens diagnostique que ‘pronostique’, des événements de la vie des êtres humains, comme la maladie, la mort, le résultat des activités de la chasse (par le passé) et pastorales (encore aujourd'hui). Comme nous l'avons vu, selon Perrin, c'est dans ces récits que s'exprime le ‘système de représentation dominant’ à la base des modèles indigènes d'interprétation de la réalité et de l'ordre cosmologique. Ce système de représentation se manifeste avec une évidence particulière dans deux autres domaines : l'interprétation des rêves et les conceptions de la maladie et de son traitement.

C'est donc à la documentation ethnographique de ces deux aspects et à la recherche sur leurs rapports avec les ‘mythes’ que Perrin s'est consacré dans *Les Praticiens du rêve* (Perrin 2001, 1<sup>e</sup> éd. 1992) et dans d'autres essais plus brefs publiés après *Le Chemin des Indiens morts* (par ex. Perrin 1988b ; 1990 ; 2002). Le propos du *Praticien du rêve* est en effet « de rendre compte de la vie religieuse intime des Guajiro d'aujourd'hui, de leur expérience sensible des êtres qui peuplent leur monde invisible, expérience qu'ils acquièrent par le rêve, la maladie, la cure ou l'élection chamannique » (Perrin 2001, 1<sup>e</sup> éd. 1992: 15).

Nous avons vu comment, dans les récits publiés dans *Le Chemin des Indiens morts*, la preuve de la véracité des événements racontés n'implique jamais la référence à une expérience du locuteur énoncée par celui-ci à la première personne. Ce qui se révèle persuasif est plutôt le fait qu'au moins un de ses protagonistes soit un Wayuu. Cette supposition de ‘vraisemblance’ devient affirmation de ‘véracité’ quand celui qui parle déclare à la première personne qu'il connaît un être humain, un Wayuu, qui a eu une expérience directe de ces événements. La preuve de cette expérience est indiquée par le fait que cette personne est morte ou qu'elle est tombée malade au moment de circonstances précises qui peuvent être rattachées à ces événements (raisonnement abductif), ou bien par le fait que cette personne l'a raconté à celui qui la rapporte maintenant.

Dans quelle mesure alors les récits publiés dans *Le Chemin des Indiens morts* peuvent être considérés, d'un point de vue typologique, comme des ‘mythes’ ? Déjà en

1979, Perrin apportait une première réponse : « para tratar con seres sobrenaturales actuando todavía en la vida cotidiana guajira, algunas de estas narraciones son bastantes maleables y adaptables: de ellas existen miles de “variantes”. Un contador puede asimilar el protagonista del relato a un conocido a un pariente suyo [...] ; también el narrador puede adaptar la historia a la región de la Guajira que él conoce, por simple transposición de los nombres de lugares. Pero aun variando al infinito los detalles, esos relatos se reparten en un número limitado de tipos [...]. Habrá quienes argumenten que entonces no se trata de “mitos”, sino de puras anécdotas: a ellos les contestaré que tienen una idea muy restrictiva de lo que es un mito y además que esta flexibilidad es una prueba de la vitalidad de la cultura guajira de hoy, de la cual estos relatos expresan precisamente la filosofía y la religión “en actos” » (1979: 20).

De ce point de vue, l'analyse des récits de rêves suggère que chez les Wayuu, la ‘flexibilité’ des énoncés narratifs apporte une solution au problème de la circulation d'un même système dominant de représentation – dont les catégories sont celles de la ‘pensée symbolique’ – entre le ‘récit mythique’ (qui en constituerait la forme d'expression la plus ‘cohérente’) et l'expérience individuelle. Le récit des rêves personnels a non seulement une place centrale, et presque ‘rituelle’, dans la vie quotidienne des membres de ce groupe, mais il est soumis à une interprétation publique, de laquelle est déduite l'explication des événements arrivés ou qui arriveront au rêveur ou à quelqu'un dont il a rêvé. Dans le cas d'un pronostic négatif, des précautions rituelles devront être adoptées, dont la nature est souvent indiquée par le rêve lui-même. Cela permettrait d'éviter que ces événements n'aient lieu. Perrin commente à ce propos : « Le rêve est conçu à la fois comme un langage et comme une voix élective. De ce point de vue, une différence cruciale le sépare des *süikü-hala alaülayu*, “les récits que racontent les vieux”, les mythes. Chacun conte à sa guise et sait d'où il tient ces paroles des ancêtres, respectables mais pas toujours respectées. En revanche, le rêve est contraignant et redoutable. Il s'impose et on doit lui obéir » (2001: 58-59).

En ce qui concerne la position de l'énonciateur par rapport à ce qui est exposé dans son discours, il faut noter une différence importante entre ‘mythes’ et ‘récits de rêves’. En effet, comme le montrent tous les textes de narrations oniriques publiés par Perrin, contrairement aux ‘récits parlés’ publiés dans *Le Chemin des Indiens morts* (dans lequel, comme nous l'avons vu, le protagoniste wayuu est présenté comme un ‘il’), les rêves sont racontés à la première personne. Ce qui attire l'attention est de toute façon le fait que « les narrations de rêves wayuu paraissent si stéréotypées que les contraintes imposées par les formes narratives l'emportent sur l'expérience même du rêve, d'autant que de nombreuses activités sociales et rituelles sont, selon les Wayuu, “décidées par le rêve”, ce qui implique une manière conforme de les pré-

senter » (2002: 18). Cela amène à penser que « même si les Guajiro rêvent assez peu à leurs mythes, le nombre infini des rêves, contés sans relâche, finit par suggérer à la pensée de nouvelles variantes » (2001: 73). Cela est possible parce que la trame des rêves racontés, par typologie de situations et d'êtres dont la rencontre est racontée, est dans l'ensemble analogue à ceux des ‘récits parlés’ que Perrin avait attribué à la ‘mythologie’<sup>30</sup>. Le chercheur en tire la conclusion suivante : « rencontrer en songe les êtres mythiques, s'attribuer dans les rêves leurs actes ou leurs qualités, c'est transformer la mythologie et le savoir symbolique en vécu » (2001: 71). En d'autres termes, « La littérature orale donne même des sortes de modèles de ces récits, inspirés, on peut le supposer, par des rêves devenus des histoires anonymes et exemplaires pour avoir été maintes fois racontées. [...] S'appropriant des éléments mythiques, le rêveur les associe aux problèmes qui le hantent et aux nouveautés qui le troublent, d'autant qu'il existe une sorte de complémentarité des rêves et des mythes : le mythe est un récit qui abonde en images, le rêve les reprend, le rêveur les raconte. [...] Ce va-et-vient entre le mythe et le rêve aide certainement les sociétés de tradition orale à maîtriser intellectuellement les changements qui les frappent. Même si les Wayuu rêvent assez peu à leurs mythes, le nombre infini des récits de rêves contés sans relâche, finit par suggérer à la pensée de nouvelles variantes. Ainsi, devenues des récits anonymes – le nom des rêveurs a depuis longtemps été oublié des auditeurs – les narrations précédentes sont aujourd'hui des pièces de la littérature orale » (Perrin 2002: 45 et 47).

Le *feedback* continu entre l'énonciation à la troisième personne des récits ‘mythique’ et l'énonciation des rêves à la première personne, « pose avec force le problème des relations interindividuelles : le désir effréné du bon rêve, la recherche collective du sens des songes sont autant de marques de la difficulté à agir en tant que “je” dans des sociétés où les tendances persécutives contrastent avec les tendances à la culpabilité propres à l'Occidental, et où le holisme répond à l'individualisme et à l'esprit d'analyse » (2002: 48).

Selon Perrin, chez les Wayuu le “je” peut donc identifier un ‘témoin convaincant’ uniquement si l'expérience qui est rapportée à la première personne s'accorde avec les cadres d'interprétation partagés au sein de la communauté à laquelle le locuteur appartient. Cette condition, à laquelle chaque témoignage à la première personne semble soumis, apparaît liée à l'exigence, soulignée par Taylor (1993), de dépouiller l'expression linguistique de l'expérience personnelle du contact d'avec le monde ‘extra-humain’ de toute caractérisation de subjectivité et d'intentionnalité individuelle. Dans cette perspective, nous comprenons non seulement, comme le dit l'une des personnes interrogées par Perrin, que « le bon rêve est celui qui raconte » (Perrin 2001: 70), mais également que chez les Wayuu, le rêve lui-même (*Lapiü*) est représenté comme un ‘sujet’ (2001: 53-59).

Pour montrer de quelle façon la représentation du ‘moi témoin’ dans les narrations des expériences de rencontres avec le monde ‘extra-humain’ se conforme à cette logique, nous ferons la comparaison entre le récit que Perrin a intitulé, de façon volontairement conventionnelle, *Eurydice goajiro* ou *Le voyage dans l’au-delà* (Perrin 1996: 29-43), et un récit que nous avons enregistré, dans lequel le narrateur rapporte à la première personne une expérience lui étant arrivée.

Le premier est considéré par Perrin comme représentatif de la « partie de la mythologie [wayuu]... la plus actuelle, et donc la plus susceptible de cohérence » (Perrin 1996: 125). Pour cela, il le choisit comme une sorte de « “mythe de référence” » (*ibidem*) par rapport auquel entreprendre l’étude de la cosmologie wayuu, et il consacre un chapitre entier de son livre à l’analyse de l’ensemble de ses variantes. De ce récit, qui commence avec les paroles éshi wané wayuu, ‘c’était un Wayuu’, il donne le résumé suivant, dans lequel il isole quatre segments narratifs :

1. *Par ses pleurs excessifs, un Goajiro incite son épouse morte à venir le retrouver sur la terre. Elle le conduit à Hepira, le monde des morts.*

2. *Là-bas, le Goajiro séjourne quelque temps avec son épouse. Excédé par la vie débauchée qu’elle y mène, il décide de retourner chez lui.*

3. *Le Goajiro se trompe de chemin. Il erre longtemps avant d’arriver chez Pluie (Huyá). Après qu’il a été soumis à des épreuves de chasse, Huyá l’invite à rester, lui ordonnant de ne pas aller voir Pulowi, son épouse. L’homme désobéit et Pulowi le tua. Pluie le ressuscita et le fit ramener sur la terre. Araignée le fit descendre près de sa maison, lui conseillant de garder son aventure secrète.*

4. *Mais un jour le Guajiro raconta son histoire, et il mourut.* (Résumé tiré de Perrin 1996: 165-166 et Perrin 1988a: 122).

Suite à l’analyse des variantes de ce récit, Perrin affirme que celles-ci montrent que : « un mythe n’est pas forcément un discours homogène [...]. “Le voyage dans l’au-delà” donne un très bon exemple de cette hétérogénéité. En effet, dans la troisième partie de ce récit, une logique des oppositions et des analogies métaphoriques se développe pleinement, tandis que dans les deux premières entrent en jeu des éléments culturels plus directement saisissables ; cette différence transparaît d’ailleurs dans la façon dont les Goajiro disent ou reçoivent le mythe. Les deux premières parties, qui relèvent davantage de l’anecdote, sont sues d’un grand nombre de conteurs et les auditeurs saisissent directement ce qui s’y passe. Bien plus rares sont ceux qui en connaissent les deux dernières » (1996: 167).

Dans le présent exposé, nous ne reparcourrons pas l’analyse que Perrin fait des ‘oppositions et des analogies métaphoriques’ développées dans la troisième séquence de ce récit. Il est par contre intéressant de noter que dans la dernière partie, le protagoniste, après avoir été tué par *Pulowi* pour l’avoir vue et être revenu à la vie grâce à l’intervention de *Huyá* (c’est-à-dire de la figure qui en constitue ‘l’opposition complémentaire’), se dirige vers une mort définitive parce qu’il *raconte* cette expérience, enfrenant ainsi la sommation d’en garder le secret<sup>31</sup>. Les récits wayuu concernant les expériences de rencontres avec le monde ‘extra-humain’ se terminent souvent de cette façon. En même temps, celui-ci n’est pas toujours présent. Nous pouvons donc nous demander si, et comment, un tel *topos* constitue l’expression d’une croyance correspondant à une interdiction qui pèse sur le récit à la première personne de ce genre d’expérience (ce qui expliquerait donc que ces narrations soient toujours déclinées à la troisième personne, exception faite des récits de rêves), ou s’il s’agit au contraire d’une simple convention narrative.

Pour examiner cette question, il nous faut insister sur les rapports entre récits de rêves et ‘récits mythiques’. En ce sens, nous pouvons partir de la constatation que l’un des éléments qui distinguent les récits d’expérience de rencontre avec le monde extra-humain des récits de rêves (y compris ceux traitant de ce genre d’expérience) est que tandis que les commentaires sur les premiers tendent surtout à en établir la véracité, ceux sur les seconds cherchent plutôt à en interpréter la signification. Par ailleurs, même dans les récits publiés dans *Le Chemin des Indiens morts*, nous trouvons des exemples de narrations où le protagoniste wayuu, malgré le fait qu’il garde le ‘secret’ de son expérience, n’évite pas la mort. Ainsi, dans le récit intitulé *Pulowi et le chasseur de cerfs* (1996: 62-72) – dont le narrateur, Setuuma Pushaina, était par ailleurs un célèbre chaman (*outsbi*)<sup>32</sup> – le chasseur, après être arrivé dans le monde souterrain de *Pulowi* suite à une battue, en revient vivant parce qu’il refuse d’accepter les offres alimentaires et sexuelles des jeunes filles. Celles-ci sont ‘en réalité’ les animaux sauvages dont elle est la maîtresse<sup>33</sup>. Suite à cela, grâce au tabac utilisé par les chamans pour entrer en communication avec leurs esprits auxiliaires (appelés *aseyu*, mais auxquels on se réfère souvent avec le terme *wanülü*, qui est celui qui individualise leur nature intrinsèque ‘d’esprits’), il est libéré par *Pulowi*, qui ne supporte pas son odeur<sup>34</sup>. Celle-ci se propose par contre de l’aider à avoir du succès à la chasse (succès qu’il n’avait pas avant cela), en le mettant en garde de ne pas raconter son expérience et de ne pas se faire pleurer par ses proches. Une fois revenu chez eux, il a de la chance à la chasse ; mais, malgré le fait qu’il ne révèle pas son ‘secret’, il disparaît de nouveau un jour, de façon définitive cette fois, devenant ainsi lui-même un *wanülü*.

Cette variation continue des ‘règles du jeu’ qui régissent non seulement la communication, mais également



tout le spectre des relations ‘contractuelles’ entre êtres humains (*wayuu*) et le monde extra-humain (*pūlashi*), découle de la dynamique particulière de transformation historique de la société wayuu, ainsi que de la conception selon laquelle la vie de tous les êtres humains reste toujours exposée au danger de disparaître, puisqu’elle dépend d’une intentionnalité qui ne leur est pas propre. Cette intentionnalité est précisément celle d’un monde extra-humain, que Perrin appelle le « monde-autre » (2001). Les chamans (*outsbi*) sont eux aussi soumis à cette logique. Il leur est reconnu par contre la possibilité de maîtriser la communication avec le monde-autre, mais uniquement dans la mesure où ils sont capables de faire ‘descendre’ près d’eux (par l’utilisation combinée du tabac et du chant) les avatars de ce monde, à savoir les *wanūllī*, afin qu’ils soient leurs auxiliaires (*aseyu*). Malgré les limites d’un rôle d’intermédiaire qui consiste à se proposer comme ‘porte-parole’ aussi bien d’eux-mêmes que des proches du malade, cette capacité d’instaurer une relation de proximité avec les esprits permet au chaman de leur demander de l’aide pour faire revenir ‘dans ce monde-ci’ (celui des êtres vivants) l’âme (*ain*) de l’être humain, poussée dans le ‘monde autre’ (celui des êtres extra-humains et des morts) suite à la rencontre avec l’un de ses habitants (que ce soit un esprit, le spectre d’un mort, une *Pulowi*).

Comme nous l’avons déjà dit, pour approfondir l’examen de ces aspects de la relation entre narrations mythiques, récits de rêves et conceptions chamaniques, nous utiliserons l’extrait d’un discours que nous avons enregistré. Il y est raconté un ‘voyage dans l’au-delà’ proche de celui raconté dans les deux premières parties de l’*Eurydice Goajiro*. Néanmoins, outre le fait que celui qui l’a raconté rapporte à la première personne une expérience personnelle, il s’en distingue à bien des égards (en premier lieu pour venir en réponse à notre demande qui portait sur une question d’ordre ‘objectif’ sur la classification des maladies). En ce sens, suite à sa transcription, nous avancerons quelques observations sur leur possible relation avec les modalités adoptées par le narrateur pour raconter son expérience en tant que “je”.

[Question]. Quelle est la différence entre *yolubasirra* et *wanūllīsirra* ? [Réponse]. Lorsque quelqu’un vomit, c’est à cause du *yoluba*, celui qui monte une mule, *Shaneetai*. Si l’on rencontre *Amáchon*, celui qui l’a vu meurt le jour même, il vomit du sang et a de la fièvre ; c’est la même chose avec *Shaneetai*, il le transperce d’un poignard, c’est un coup mortel. En échange, d’autres *yoluba* ne provoquent que de la douleur, un malaise (*ayuli*), cela m’est aussi arrivé, il m’est arrivé cela. Là où il me regarda, je sentis de la douleur (*ais*), il me tira dessus pendant la nuit et je ramassai la chose qu’il m’avait lancée. Ce jour-là, j’étais très faible, j’étais dans un état grave (*meyeinshi*), sans force et je pleurai, j’étais très malade, c’est cela qu’il m’arriva avec *yoluba*. Alors ma

mère chanta. Seuls les *outsu* peuvent guérir cela (*anamatsu sutuma outsu*). Elle alla très loin pour chercher mon âme (*susajuin tain*), là où vivaient les *yoluba* (*shipia yoluba*). Je vais te raconter comment j’ai été là-bas, très loin (*anu tamana suchikeje sajuin taya cheje*). Le *yoluba* me tira dessus (*suittaka*) alors que je me rendais à Maracaibo. Nous partîmes de Riohacha à dix heures, le soir. Nous étions en train de boire avec des soldats, moi ce jour-là, je ne voulais pas boire et la garde me dit “bois avec nous”. J’acceptai, il était déjà tard, après neuf heures, et nous allâmes sur le bord de mer. Ce fut là que *Yoluba* me tira dessus. Je me sentis très mal tout de suite (*meyeinshi*). En cette période, nous chassions des tortues dans la mer, nous tuions toujours des tortues, notre filet se remplissait de tortues. Après que *Yoluba* m’ait tiré dessus, je ne pouvais plus dormir la nuit, je passai trois jours ainsi, après je ne sais pas ce qu’il m’arriva. Dans mes rêves, arrivant de l’autre côté de la mer (*wane saatá palaa*), je rencontrai des montagnes et des montagnes, et à mon retour, un *Yoluba* m’invita à aller avec lui, il m’amena jusqu’à une terre appelée EMEJUI. Je parcourus un sentier, comme celui que parcourent les vaches. Il y avait quelque chose qui ressemblait au *ololotsu*, au *aipia* [genres d’arbres ; le second, *Prosopis Juliflora*, s’appelle en français le “cassier”], qui se trouvaient au milieu du chemin. Ce fut jusque là que *Yoluba* m’accompagna. Cela arriva dans le rêve, c’était comme s’il était midi. Il disparut (*matushi*). Je le cherchais mais je ne le voyais pas. Tout près de là se trouvait la terre SAAMATUI. Dans le rêve, je partis de là-bas. Vers la nuit, j’arrivai chez ma grand-mère. Je vis ma grand-mère et mon grand-père près de l’âtre, en train de manger. Mon grand-père avait ses cheveux crépus [comme lorsqu’il était en vie] et dit : “tu es arrivé, mon fils (*tachon*)”. “Comment allez-vous ? Vous allez bien ?”. “Je l’avais dit qu’un jour, tu serais venu ici, il vaut mieux que tu restes, pour qu’ils ne te fassent pas de mal”. Ma grand-mère dit la même chose, elle se leva, elle entra dans la maison et m’apporta un hamac et du café. Et c’était du café ! Elle m’apporta également des haricots tendres, dans un récipient (*itá*) et me dit : “veux-tu manger ?”. Il y avait là un wayuu obscur (*mula-ta*), près de mon grand-père. À l’époque, j’étais gravement malade (*meyeinshi*), je ne me rendais pas compte de ce qui arrivait autour de moi. Mon grand-père me parla dans la nuit et accrocha mon hamac là où ils dormaient ; c’était comme s’il se trouvait dans un village avec différentes maisons. De nombreux *yoluba* vivaient dans les environs, là-bas. Ma grand-mère vivait près du sentier, un peu plus loin des *yoluba*, c’était comme un village (*pueblo*), ils vivaient les uns à côté des autres. Il était mouillé, humide, comme après la pluie, la terre était boueuse (*mokomokos*), moi aussi j’étais mouillé et mes chaussures s’enfonçaient. Après cette terre humide se trouve une autre terre, avec un sol fait de petites pierres. Mon grand-père dit : “là, ils sont en train de faire une cérémonie funéraire (*oukta*). Viens avec nous. Nous

irons là-bas de bon matin”. “Très bien”. “Nous partirons tôt le matin. La vieille viendra après nous”. Nous partîmes et nous arrivâmes au cimetière. Là, il y avait une tonnelle [*lumá* : espace sans murs recouvert d’un appentis soutenu par quelques poteaux, où sont reçus les visiteurs, auxquels est par contre interdit l’accès à la véritable demeure, située dans les environs et lieu de l’intimité domestique] pour les Wayuu pauvres, orientée vers le sud-ouest (*wopube*) et une très grande tonnelle pour les Wayuu riches, orientée vers le nord est (*winpebe*). Mon grand-père se dirigea vers la tonnelle qui se trouvait en direction de *wopube*. Dans l’autre tonnelle orientée vers *winpebe*, plusieurs hamacs étaient accrochés. Dans l’autre, il n’y avait que des troncs secs pour s’asseoir. Là-bas il y avait des chevaux, je les ai vraiment vus (*terrale*). Ensuite, j’allai sous l’autre tonnelle [celle orientée vers le nord-est]. Un Wayuu me vit, et constatant que je m’approchais, il installa ses jambes sur le hamac. Il était un peu petit, grassouillet, il portait une arme à la ceinture et il avait un cheval. “Viens, fils de ma soeur [*wairra*, mot qui est souvent utilisé comme terme d’adresse conventionnel]”. Son cheval était de la couleur du café, rousseâtre. Je m’installai dans un hamac à côté du sien. Il avait sa tête en face de la mienne. “Viens ici, verse-moi un petit verre d’eau de vie, me dit-il. Je lui servis la liqueur et les autres qui étaient présents me l’offrirent : “bois toi d’abord, toi qui le sers”. C’est ainsi que l’on fait chez les Wayuu. “Non, ne lui donnez pas. Laisse-le. Buvez seuls”, dit le Wayuu. Ils me l’offrirent une autre fois. “Laisse-le”, me dit le Wayuu. Je le servis à tous ceux qui étaient dans la tonnelle et retournai où il était assis lui. “Verse nous à boire” dirent-ils de nouveau, et eux-mêmes m’offraient à boire. Mais ce Wayuu disait toujours : “Laisse-le, ne bois pas. Il ne peut pas boire”. Pendant ce temps, il racontait des récits à un autre Wayuu. Ils étaient tous des Wayuu riches (*washinmu*). Je versai trois fois à boire. Je vis mon père qui marchait, marchait à vive allure. Je le vis de loin : “Viens me voir” et je me mis à courir. “Où vas-tu *wairra* ? Reste”, dit alors le Wayuu. Il me suivit, il y avait un tas d’épines de cassier, il se dirigea par là et m’attrapa par le *sirrá* [pagne masculin]. “Où vas-tu, pourquoi pars-tu en courant, pourquoi me fuis-tu ? Allons-y”. Il m’amena vers le sud ouest (*wopumuin*), et disparut soudainement, je ne le vis plus. Je continuai, j’allai vers le sud-ouest, je marchai et marchai. Je vis un Wayuu qui était mort depuis très longtemps, il m’aimait bien. Il fumait du tabac. “Viens ici, petit frère (*temuliachon*)”, mais j’avais peur et je ne fis pas attention à lui. J’arrivai sur une terre appelée *Ulachi*, où vécut mon père, j’arrivai chez une Wayuu qui avait pour mari (*shieechin*) un *alijuna*, très gros. “J’ai faim, très faim”, lui dis-je. “Tu es arrivé tard, nous avons déjà mangé”, me dit la femme, et elle rentra dans sa maison. Le mari était silencieux, il ne disait rien, c’était un *yoluba*. La Wayuu m’apporta un grand verre, elle avait l’air d’une jeune de l’âge auquel en général on accouche du premier enfant (*keirrumayu*). Le verre ressemblait à un

épi de maïs, elle le portait avec le bras et je le bus, parce que j’avais faim et soif. “Je veux partir, je m’en vais”. “Très bien, tu peux partir. Je t’accompagne un peu, vu que tu ne connais pas les alentours. Là, il y a un sentier”. Nous primes un sentier, il y avait un cactus assez grand, où s’était posé un pivert (*sekurru*) qui becquetait quelque chose. “Bien, je te quitte ici. Suis tout droit. Tu arriveras à une maison dans un endroit qui s’appelle *Tawayamuin*. Même si tu as soif, ne t’approche pas, parce que le Wayuu qui vit là a un caractère difficile, bagarreur (*mobulasbi*). Par contre, tu peux demander de l’eau à celui qui vit un peu plus loin, en continuant vers le sud-ouest”. “Très bien”, et je partis. La nuit tomba. La lune brillait et je marchai dans les marécages, le sol était marécageux. J’arrivai à *Tawayamuin*, je vis la maison, et je ne dis rien, je continuai. J’arrivai chez l’autre, j’avais très soif et je frappai à la porte : “Dormez-vous ?”. “Oui, d’où viens-tu ?”. “Je viens du nord est. Je suis arrivé ici parce que j’avais très soif”. “Lève-toi et donne un peu d’eau à ce wayuu”, dit-il à l’une de ses filles. La fille sortit, ses seins étaient déjà formés, elle était presque une jeune femme, elle portait une *sirrapu* [pagne féminin], et elle me donna à boire. “D’où viens-tu ?”. “Du nord-est”. “Il est presque arrivé chez toi. Tu en es proche. Tu dois encore passer Kapuai et Hupu. Après, tu es arrivé chez toi”. “Yoluha sait où je vis”, pensai-je. Il était environ quatre heures du matin, le jour commençait à poindre. J’arrivai chez moi ensuite. Je vis ma mère : elle était pliée sur moi, avec les cheveux qui tombaient en avant. Elle tenait sa main sur mon ventre, là où cela me faisait mal, elle s’était endormie. Je me réveillai ; elle dormait, pliée en avant. Je dis : “Mère, mère !” “Qu’y a-t-il ?”. “J’ai très soif, je suis revenu”. Je ne sentai plus la douleur, je me sentai rajeuni (*bima*), je ne sentai plus de malaise (*ayuli*), je me sentais bien et la douleur que j’avais était partie. Ma mère me donna un récipient avec de la *chicha* [boisson légèrement fermentée à base de maïs]. “Donne-m’en encore”, et je lui en demandais encore et encore. “Est-ce que c’est parce qu’il est en train de mourir ? Comment te sens-tu ?”. “Je suis déjà revenu (*alejuchpa taya*). Je me sens bien. Je viens de SAAMATUI, un *wanülü* m’a amené jusqu’à EMEHUI. Je partis ensuite, mon père (*taatchon*) me chercha là-bas, et il m’emmena et maintenant je me sens bien, j’ai juste faim. J’ai ici une poule. Je la mangerai”. Il était minuit. C’est ce qu’il m’arriva une fois, c’est cela le travail de la chamane (*outsu*), c’est ce qui m’arriva à cause d’un *wanülü* qui me tira dessus. C’est tout (*balabasu*). (Entretien avec Yaco Uria réalisé en wayuunaiki dans la localité de Guasima le 31 janvier 2005).

Nous limiterons l’analyse de ce texte aux seuls aspects dont la considération est indispensable à l’argumentation présente. À la question sur la différence, déjà enregistrée par Perrin (1982, 2001), entre les maladies qui apparaissent suite à la rencontre d’avec un mort (*Yolubasirra*) et celles, généralement plus graves, dues à la rencontre

d'avec un "esprit prédateur" (*Wanülüsirra*), l'interlocuteur répond tout d'abord en connectant certains symptômes précis, de gravité variable, à la rencontre avec certains types de *yoluba*, dont la victime devient 'victime', 'proie' (-*sirra*). En réalité, comme cela apparaît avec l'emploi des termes *yoluba* et *wanülü* dans l'ensemble du texte, la personne qui parle tend d'un côté à les attribuer au même genre d'agent pathogène (l'état de fort malaise physique qui le frappe est au début du discours attribué à un *yoluba*, et à un *wanülü* à la fin) et, de l'autre, à les distinguer selon la gravité plus ou moins importante des symptômes par lesquels la maladie se manifeste<sup>35</sup>.

Quoi qu'il en soit, à ce moment de la narration, la personne qui parle insère ce que l'interprète bilingue qui nous accompagnait a appelé le récit d'une 'expérience'. Celle-ci fait irruption dans la narration comme souvenir spontané, dans lequel le narrateur associe le moment de l'apparition de la maladie avec celui du traitement qu'entreprend la mère, une 'chamane' (*outsu*). En accord avec les conceptions thérapeutiques wayuu, elle 'fait chanter' ses esprits auxiliaires dans le but de récupérer l'âme du malade (son fils).

Il est important de noter comment, dans le développement du discours, immédiatement après l'introduction de la référence à sa propre expérience de maladie et de traitement, le locuteur fait suivre un énoncé 'objectivant': "Seules les *outsu* peuvent soigner cela". À son tour, l'attribution d'une valeur assertive à cette affirmation apparaît fortement liée à l'intention déclarée, qui a lieu tout de suite après, de vouloir raconter son expérience personnelle ('*tamana*' est la forme préfixée de la première personne du singulier du même verbe (*maa*) de laquelle dérive la forme impersonnelle *musü*, citée précédemment). Ce récit part de la description des circonstances qui accompagnent la rencontre avec l'agent pathogène. Nous pouvons noter qu'elles sont conformes à celles décrites dans de nombreux récits 'mythiques' enregistrés par Perrin : la battue d'un chasseur 'excessif' ; le fait de boire avec des *alibuna*, soldats de surcroît, dont on suppose l'identification, d'ailleurs habituelle, avec les *wanülü* et les *yoluba*.

Suit alors la description de la maladie, provoquée par le 'coup' reçu de l'agent pathogène : grande faiblesse (dont nous pouvons déduire qu'elle est liée à une forte fièvre), alternance d'états d'insomnies et de sommeil agité par les rêves. Le narrateur raconte comment, dans ces derniers, il peut en effet se voir ou, plus précisément, il peut voir son âme (*ain*) attirée par le monde des morts, des *yoluba*, par l'un d'entre eux, celui qui l'avait frappé.

Par rapport à la femme-épouse de l'*Eurydice Goajiro*, figure caractérisée par une forte ambivalence<sup>36</sup>, les amphytrions du narrateur sont, bien qu'il s'agisse de morts, des présences familiales plus rassurantes et protectrices : les grands-parents et le père. Dans les deux récits, la personne humaine qui en est le protagoniste accepte les offrandes alimentaires qui lui sont faites par ces personnages. L'aspect du monde des morts et les

situations qu'ils présentent (par exemple : le banquet funèbre et l'ébriété des *Yoluba*) sont en partie analogues à celles de l'*Eurydice*, bien qu'avec certaines variations spécifiques (par exemple : l'accent mis sur la distinction permanente entre 'riches' et 'pauvres')<sup>37</sup>.

Dans le récit que nous avons enregistré, il est recommandé au narrateur de s'abstenir de boire avec les *yoluba*. Ce détail, qui n'est pas directement présent dans l'*Eurydice* (où le protagoniste, au contraire mange et boit avec les *yoluba*, mais doit cependant s'abstenir de regarder *Pulowi*, c'est-à-dire une figure qui est absente ici, bien qu'elle soit indirectement impliquée comme Maîtresse du gibier, qui punit souvent les chasseurs 'excessifs', par l'intermédiaire des *wanülü*, ses 'émissaires'), correspond par contre à l'abstinence alimentaire et sexuelle du récit *Pulowi et le chasseur de cerfs*.

L'absence d'un segment de discours correspondant à la troisième partie de l'*Eurydice Goajiro*, celle marquée par la rencontre du protagoniste wayuu avec *Huyá* et *Pulowi*, coïncide par contre avec un 'étirement' du récit du 'voyage de retour'. Le premier 'passeur' n'est pas un animal (l'araignée), comme dans l'*Eurydice*, mais un *yoluba* ami. Le narrateur parle à ce moment-là de la rencontre avec un autre mort aux intentions bienveillantes. Celui-ci a par ailleurs une particularité qui le lie au protagoniste de *Pulowi et le chasseur de cerfs* : il utilise du tabac, comme les chamans qui ramènent les âmes dans le monde et le corps des 'vrais' êtres humains : les vivants.

Le retour à la condition de personne saine (*anashi*) se fait graduellement. Cette gradation est marquée soit par le passage des terres 'lointaines' (*sahuin*) où arrivent les chamans et qui avaient été traversées à l'aller (*Emehui* et *Saamatui* sont des noms employés par les chamans dans les chants pour indiquer les lieux par où ils passent durant le trajet qui mène au monde des morts), aux localités de 'ce monde' (*Ulachi*, *Tawaya*, *Hupu* sont tous des noms de lieux existant réellement) situées sur le 'chemin du retour' du narrateur ; soit par l'humanisation progressive des personnages qu'il rencontre sur sa route : après un spectre, qui ressemble de façon significative à un *alibuna* corpu lent qui refuse de lui donner à boire et à manger (ce qu'il obtient uniquement grâce à la femme 'wayuu' du spectre), et le dépassement d'un Wayuu particulièrement agressif (comme le sont les esprits prédateurs *wanülü*), c'est une jeune femme à la fois wayuu et *yoluba* qui se montre disposée à satisfaire la demande de boisson.

Le rapprochement de l'âme du narrateur à sa propre demeure (dans le sens de 'maison' comme dans celui de 'corps') et la description de la façon dont il 'se voit' alors qu'il est assisté par sa mère ne met pas simplement en évidence le terme du voyage onirique du narrateur, mais son lien avec la réussite de l'action thérapeutique 'chamanique' qu'elle entreprend, qui amène finalement non seulement au 'réveil', mais au retour en force du fils. Le récit se termine (*balabasü*) de façon significative avec une phrase qui, par sa construction syntaxique et par la trame thématique, fait penser à celle initiale sur laquelle nous nous



sommes arrêtés précédemment : “C’est ce qui m’arriva une fois, c’est cela le travail du chaman, c’est ce qui m’arriva à cause d’un *wanilü* qui me tira dessus”. En alternant l’utilisation d’une forme où est présent le pronom de la première personne (*tamuin* : ‘à moi’) avec une forme substantivée à la troisième personne, l’énonciateur souligne en effet la dépendance réciproque qu’il y a entre le domaine ‘subjectif’ de l’expérience personnelle et le domaine ‘objectif’ de l’ordre cosmologique dans lequel s’insèrent les principes ‘chamaniques’ du traitement de la maladie.

#### 6. Les discours sur l’identité et sur la pratique chamanique

La trame comme l’articulation formelle de cette narration d’une expérience autobiographique dans laquelle la maladie, le rêve et la pratique thérapeutique apparaissent indissolublement interconnectés, confirment les observations de Perrin à l’égard des liens étroits qui existent chez les Wayuu entre les modes de ‘mise en discours’ et d’interprétation de ces domaines et les formes du ‘récit mythique’.

Les différentes lectures théoriques du phénomène que certains linguistes appellent le *pronominal shifting* sont certainement utiles pour interpréter le passage de la troisième personne des ‘récits mythiques’ à la première personne de la narration d’une expérience ‘autobiographique’. Il est en effet plausible de penser que dans les genres narratifs, le choix de la première personne soit lié à la volonté d’exprimer « a subjective sensibility » de la part de celui qui parle, en l’associant avec le « recounting the memory of direct sensory experience » (Urban 1991: 88 et 115). Cette utilisation renforce en outre ‘la prise en charge’ de la véracité de ce qui est raconté en opérant une ‘actualisation’ des « éléments indicatifs de l’énonciation [...] qui produisent l’“histoire” : le sujet avec son temps et son espace propres » (Calame 2000b, 2<sup>e</sup> éd.: 18-19).

Nous pouvons supposer que dans le cas en question, un autre élément soit présent, et que Perrin avait déjà relevé à propos des narrations ‘mythiques’ dans *Le Chemin des Indiens morts* : l’intention, face à une question objectivante de l’interlocuteur ethnographe *alibuna*, sur les agents de la maladie, de mettre en évidence la subjectivité particulière de la conscience sur cet aspect. Même dans ce cas, cette subjectivité n’est pas seulement celle de l’individu, mais celle d’un *point de vue wayuu*.

Sous bien des aspects, ce que cette narration souligne est donc une situation non dissemblable de celle décrite par Gow chez les Piro de l’Amazonie péruvienne, où les « narratives of personal experience are the most certain of stories. The narrator is the living witness of the events described, and the wider ramifications of those events may be known to the listeners from their own personal experience », tandis que les ‘mythes’, dans le sens de narrations sur des agents et des événements

essentiellement extra-humains, « are the least certain of all narratives, for by definition nobody witnessed the events narrated » (2001: 82).

Comme nous l’avons vu, dans le cas wayuu, il existe un ensemble de procédés discursifs entre ces deux pôles, qui permettent de marquer le statut épistémologique des histoires dans lesquelles le narrateur rapporte des faits dont il n’a pas lui-même eu l’expérience personnelle. Plus particulièrement, la présence d’un être ‘humain’ est considérée comme un indice de *vraisemblance* de l’histoire racontée. La véracité qui lui est attribuée comporte généralement la citation, par celui qui raconte ou qui la commente, d’un être humain connu personnellement et auquel sont arrivées les mêmes aventures ou des aventures analogues. L’identification de ce médiateur légitime de l’information avec les ‘vieux’ (aussi bien dans le sens de personnes vivantes plus âgées de celui qui parle que dans le sens de personnes appartenant à des générations antérieures à celles des personnes en vie) dépend aujourd’hui de l’autorité reconnue à ces agents, et est donc moins univoque et fréquente, mais sans être pour autant absente.

À l’intérieur de ce cadre des formes de témoignage, le recours à la première personne ne contraste pas mais s’intègre avec l’hypothèse de Taylor (1993) citée plus haut, selon laquelle parmi de nombreux groupes amérindiens, l’attribution de véracité aux faits qui impliquent des êtres extra-humains, est liée à l’élimination tendancielle, dans le discours qui s’y rapporte, de toute trace sémiotique de ce qu’elle appelle une ‘utilisation intentionnelle du langage’ de la part de l’énonciateur. Dans le cas de la narration précédente, le ‘moi témoin’ du narrateur est en effet, pour utiliser la terminologie d’Urban (1981, 1991), un ‘moi’ associé à un discours éminemment « patient-centric »<sup>39</sup>. Comme nous l’avons dit, il s’agit en effet du récit d’une expérience personnelle où, en accord avec les conceptions wayuu, la personne humaine est toujours un ‘sujet patient’ du fait que d’autres sujets la font ‘agir’. Dans le récit, cette position est marquée au point de désarticuler l’unicité du “je”, qui est soit le narrateur qui se souvient, soit l’une de ses composantes particulières, son ‘âme’. Cette dernière est en effet clairement distincte de la composante ‘corporelle’ du “je”, comme cela apparaît évident par le fait qu’à la fin du parcours onirique raconté, “je” se voit lui-même dans les bras de sa mère<sup>40</sup>.

Il s’agit donc d’une expérience autobiographique dont le récit doit être interprété en se souvenant que la conception du sujet et de la personne humaine qui s’y exprime est très différente de celle de l’unité et de l’*agency* autonome du sujet et de l’individu dominant dans l’histoire de l’autobiographie moderne. Selon la proposition avancée par Terence Turner (1988) et reprise par Carlos Fausto, nous sommes en effet face à une conception répandue dans les cultures indigènes de l’Amazonie, où « la praxis humaine n’est pas reconnue comme condition, en soi et pour soi, de la transformation sociale » (Fausto 2002: 84)



et, nous ajoutons ici, *personnelle*. Fausto soutient que dans ces contextes « d'une part les concepts d'action et de capacité d'action [sont] liés au problème de la production de transformations dans un monde [...] qui n'est pas vu comme étant conventionnel et arbitraire et, que, d'autre part, l'action transformatrice [dépend] de l'interaction avec des êtres pouvant être sujets sans être proprement humains » (2002: 85).

Cette conception de l'action transformatrice, rencontrée chez de nombreux groupes amérindiens, serait donc bien éloignée de la conception hégémonique de la pensée occidentale où domine « l'assimilation de la notion de capacité d'action (*agency*) à un "faire" transformateur qui est vu comme la capacité des êtres humains (en tant qu'humains) à produire des changements dans le monde conventionnel des "ordonnances sociales" » (*ibidem*). Selon cette interprétation, ce n'est donc pas un hasard si, tandis qu'en Occident le développement de la distinction entre le mythe et l'histoire comme genres de récit implique que « là où se reconnaît la capacité d'action des humains dans leur attributs ordinaires, on identifie un récit historique » (2002: 84), dans les Basses Terres sud-américaines, les narrations concernant des événements de changement arrivés aux êtres humains deviennent rarement l'objet d'un discours spécifiquement 'historique' car il est explicitement distinct du discours 'mythique'<sup>41</sup>.

Nous pouvons par ailleurs supposer que c'est également pour cette raison que dans cette aire culturelle, le 'moi témoin' ne s'associe que rarement à des formes narratives qui se rapprochent, dans le sens occidental moderne, à un véritable discours autobiographique<sup>42</sup>. Pour la même raison, même dans le cas de la narration d'expériences personnelles, il est probable que le recours au 'moi' dans l'énoncé ne soit, selon les termes de Severi, 'convaincant' que lorsque les événements racontés impliquent que de telles expériences ont eu lieu suite au contact ou à la rencontre avec la sphère de l'extra-humain. En d'autres termes, si d'un côté, comme nous l'avons vu, la narration d'événements concernant des êtres extra-humains tend à être reconnue comme véridique uniquement lorsqu'un sujet humain y prend part, que ce soit de façon directe ou indirecte, de l'autre, il semble que la première personne puisse être utilisée pour argumenter la véracité de ses propres expériences uniquement lorsqu'elles impliquent un contact ou une rencontre avec la sphère 'extra-humaine'.

Dans le récit que nous avons analysé, le lien que le narrateur établit, en parlant de son expérience personnelle, entre la souffrance d'une maladie, un événement onirique et un parcours de traitement qui aboutit à la guérison, est évident. Nous avons vu que ce traitement comporte l'intervention d'une thérapeute qui, avec l'aide de ses esprits auxiliaires, cherche à récupérer l'âme du patient qui s'est détachée du corps. Sans entrer dans les controverses sur l'utilisation du terme, il est habituel, même chez les ethnologues américanistes, d'associer

cette façon de lier rêve, maladie et activité thérapeutique avec un système de conceptions et de pratiques auquel correspondrait une véritable catégorie typologique : le chamanisme<sup>43</sup>. Dans les systèmes pouvant être attribués à cette catégorie, le rêve en tant que condition du sujet humain est quelque chose qui, du point de vue de l'*agency* leur étant reconnue, a des connotations intermédiaires entre celles associées à la souffrance d'un malaise, et celles de médiation active associées à la pratique chamanique. Comme le montre Perrin (2001), le cas wayuu, où le fait de 'recevoir de bons rêves' est l'une des conditions pour devenir *outsu* (à savoir un thérapeute capable d'utiliser le tabac et surtout de 'faire chanter' ses esprits dans le but de récupérer l'âme du malade), peut s'inscrire au sein de cette typologie.

En ce sens, Fausto suggère que chez de nombreuses populations natives de l'Amérique du sud, « l'équivalent indigène de ce nous appelons "capacité d'action historique" (*historical agency*) serait ainsi l'action chamanique sur le monde » (2002: 85). Taylor arrive elle aussi à une conclusion proche de celle-ci dans son analyse des modes par lesquels les événements historiques pouvant être attribués au contact des Blancs sont représentés à l'intérieur de l'univers discursif jivaro. Notant que chez les groupes Jivaro, l'unique domaine de discours indigène dans lequel les 'Blancs' ont une quelconque importance est celui des chants de guérison chamanique, Taylor soutient en effet que cela est dû à l'assimilation de l'histoire des contacts avec ces derniers à une maladie qui fait subir « une interminable et douloureuse transformation ». En d'autres termes, tant l'expérience de la maladie que celle du contact avec les Blancs seraient conçues « essentiellement sous les espèces d'une expérience de la métamorphose, et c'est cette métamorphose subie par le patient qui suscite en réponse l'élaboration, à des fins thérapeutiques, d'une transformation correspondante, positive celle-là, du chaman en étranger et plus particulièrement en Blanc » (Taylor 1997: 87).

Cependant, dans le cas wayuu, comme par ailleurs dans de nombreux autres contextes amérindiens, la position du chaman est bien celle d'une personne humaine dotée d'une 'capacité d'action' particulière, mais toujours au sein d'une position de simple intermédiaire entre le monde humain et le monde extra-humain. Celui-ci est « un *récepteur*, dans le sens physique du terme » (Perrin 2001: 169, mis en évidence dans le texte). Cette position, ambiguë et précaire à la fois, concorde avec l'emploi – non seulement dans les chants et dans les autres actions linguistiques liées à la pratique thérapeutique, mais également lorsqu'il/elle (comme l'a noté Perrin, la majorité des chamans wayuu sont des femmes) parle de lui/elle-même dans le contexte d'une communication 'ordinaire' – de procédés grammaticaux spécifiques par lesquels le chaman fait référence à lui-même et à son rôle. En analysant le récit dans lequel le célèbre *outsu* wayuu Setuuma Pushaina (Perrin 2001: 101-109), revit les étapes qui le

font devenir chaman, Perrin note en effet « [qu'] en parlant de lui, il disait "il" ou bien "nous" exprimant ainsi, comme tous les chamans, qu'il n'était pas "une personne seule". [en effet] un ou plusieurs esprits auxiliaires, un ou plusieurs *wanili* dictent leurs paroles. [...] par leur truchement, la communication humaine avec le monde-autre est maîtrisée, systématique. Le hasard le cède au volontaire » (2001: 102 et 114-145).

En ce qui concerne les caractéristiques du chant chamanique (*eirraha*) en tant que tel, Perrin individualise trois composantes : « une est un pseudo langage, incompréhensible du public et du chaman lui-même. La seconde est formée de mots spéciaux, accessibles à "ceux qui savent", les chamans et leurs familiers. Ces mots anticipent les "demandes en clair" que le praticien adressera à la famille du malade pour satisfaire les "exigences" de ses esprits. La troisième consiste en soufflés, en interjections qui traduisent la peine du chaman, sa soumission au monde-autre, qui sont le prix à payer pour communiquer avec lui. Par analogie, ils signifient aussi la souffrance du malade, qu'il faut tenter de contrôler et de réduire » (2001: 173-174).

Si ces caractéristiques avaient amené Perrin à exclure les chants chamaniques du corpus narratif analysé dans *Le Chemin des Indiens morts*, elles deviennent par contre importantes pour le point de vue mis en avant dans *Les Praticiens du rêve* : celui de la production de sens liée à la croyance en leur efficacité thérapeutique (Perrin 2001: 175). De ce point de vue, nous savons que dans le cas des chants chamaniques Kuna, qui avait déjà été au centre de la célèbre discussion de Lévi-Strauss au sujet de 'l'efficacité symbolique' (Lévi-Strauss 1949), un lexique totalement distinct de celui ordinaire est utilisé. Par ailleurs, comme l'a noté Severi (2007), le chaman, avant même de raconter le voyage qu'il entreprend – ou que ses auxiliaires entreprennent – expose minutieusement, à la troisième personne, les gestes et les actions qu'il accomplit avant de commencer son chant<sup>44</sup>. Il faut malgré tout observer que les chants chamaniques Kuna forment un genre de discours très formalisé, dont le contenu verbal change peu et n'est pas soumis à l'arbitraire de l'énonciateur. Nous avons vu que les chants chamaniques wayuu présentent des caractéristiques considérablement différentes et que la façon dont le chaman wayuu fait référence à lui-même et à son activité n'exclut pas par ailleurs l'emploi de la première personne du singulier.

Nous n'avons pas ici les éléments pour vérifier s'il existe, dans les univers discursifs amérindiens, une corrélation générale entre l'utilisation d'un "je" dans les performances discursives liées à des actions thérapeutiques, et l'absence de restrictions fortes dans la variation de leur contenu. Comme nous le montrerons maintenant, nous pouvons toutefois observer que dans le cas des chamans wayuu, le "je" est utilisé pour parler de soi lorsque l'on veut mettre l'accent sur les aspects d'une

expérience vécue qui s'associent à ce rôle et à cette activité (ici aussi, surtout quand celle-ci est décrite et racontée à un interlocuteur *alibuna*). L'emploi de la première personne semble par ailleurs être lié à la communication de la condition particulière de précarité et d'imprévisibilité du destin personnel, qui découle de la contiguïté particulière avec la réalité *pulashi* des sujets extra-humains.

Ce dernier aspect apparaît clairement dans l'extrait de l'entretien que nous avons enregistré, dont, par souci de brièveté, nous ne reportons ici que les parties importantes à l'argumentation, mais dont nous avons gardé les différents plans référentiels introduits par celui qui parle. Il s'agit d'un 'vieux' qui, bien qu'il ne soit pas devenu *outsbi* – statut spécifiquement associé à la capacité de chanter avec ses propres esprits auxiliaires (*aseyu*) – est souvent consulté en tant que thérapeute car il est un 'bon rêveur', qualité que les Wayuu désignent par le terme *aliüi* (cf. Perrin: 122). Au début de l'extrait rapporté ici, il s'adresse à nous :

... Si tu meures, je te rencontrerai, parce que tu as connu notre terre, nous t'avons connu. Par contre, nous, puisque nous ne connaissons pas ta terre, nous n'irons pas te voir une fois que nous serons morts. [...] Je suis allé sur ces terres, deux ou trois fois. Elles sont loin, au-delà de la mer (*wané sáata palaaka*). Là j'y ai rencontré les parents de Kasuchon, de Katunasu, le père de Katunasu rendait visite à la vieille Enuwa, j'ai même rencontré Celmira Robles<sup>45</sup>. Sur ces terres, il y a des sentinelles (*koukkayasü*) pour capturer ceux qui arrivent et ne pas les faire revenir. Nous qui sommes allés là-bas, nous les avons vues, elles sont nues (*masheinyusu*), armées de bâtons, de machettes et de harpons, elles poursuivent les personnes. Parmi ces gardes, il y avait une connaissance de Musichi. Il me regarda : "c'est un ami" ; et c'est ainsi qu'ils me laissèrent entrer. Les gens ne reviennent pas de ces terres (*malebale alube*). J'y suis allé trois fois, parce que je fais des rêves bons (*aná*), ce n'est pas facile de m'attraper (*attaula*). Ceux qui font de mauvais rêves se font attraper, ils sont comme les aveugles : le rêve est un sentier. Le *yoluba* qui lui fait faire de bons rêves l'emmène ensuite avec lui (*nusabuin*, de *asaba* = "emmener avec soi"). C'est le même rêve qui le cherche. Par la suite, le *yoluba* peut le tuer (*ouktushi sutuma*). Notre grand-mère chantait *hayeechi* de l'*outsu*, dont voilà le contenu (*suluká*) : "Nous ne sommes plus ici, nous sommes allés loin pour les récupérer [les âmes]. Nous sommes déjà loin, à Saamatui, Sawanou, à Halekenu, pour les rejoindre. Nos âmes sont déjà loin, nous ne sommes déjà plus ici, nous sommes partis"<sup>46</sup>. C'est ce que disait ma grand-mère avant de mourir. Elle ne voyait déjà plus les malades. Ce furent les *yoluba* qui emmenèrent notre grand-mère, les *aseyu* qui étaient avec elle, ceux là même qui la faisaient chanter. C'est ce qui arrive avec les *outsu*. Elles ne sont pas conduites à la

mort par un autre *wanilü*, mais par celui avec qui elles chantent. Cela arrive parce que leurs demandes ne sont pas satisfaites. L'*aseyu* auquel est confié le traitement (*ouktabitusuka*, “celui qui est responsable de la guérison”) se met alors en colère, s'ils ne lui reconnaissent pas ce qu'il vaut. Parce que le Wayuu qui chante et rêve bien ne tombe pas malade. Ce sont les *aseyu* qui le tuent par la suite, ceux là même qui le font chanter et qui lui permettent d'arriver sur cette terre où nous pouvons voir les Wayuu morts ; c'est une terre comme celle-ci, leurs maisons y sont réunies, mais ce n'est pas cette terre, c'est la terre des *yoluba*. C'est ce qu'ils nous ont transmis (*musü tü wakuoipa*). (Carlos 'Chieta' Epieyu, 75 ans environ, 15 décembre 2005, Guasima, wayuunaiki).

Nous laisserons au lecteur le repérage aisé des connexions, du point de vue de la scène et des sujets impliqués, qui existent entre ce passage et la narration de l'expérience de la maladie qui a été rapportée précédemment. Il faut par ailleurs y noter que l'insistance sur le pouvoir de vie et de mort que ses esprits auxiliaires (les *aseyu*, identifiés ici aussi bien avec les *wanilü* qu'avec les *yoluba*) gardent toujours sur le chaman, s'explique ultérieurement puisque que dans le récit intitulé *Pulowi et le chasseur de cerfs*, le protagoniste humain (qui, comme nous l'avons vu, est représenté par des caractéristiques qui rappellent immédiatement l'activité chamanique, comme l'usage du tabac), malgré le fait qu'il se retrouve investi d'un pouvoir spécial suite à la rencontre avec *Pulowi* (le succès à la chasse qui lui était refusé auparavant), il ne peut de toute façon pas échapper à son destin de mort. En effet, la source de ce pouvoir implique toujours la dépendance à une intentionnalité non humaine, qui ne peut être ‘domestiquée’ que provisoirement, sans pouvoir en abolir les implications mortelles finales.

Du point de vue des marques grammaticales, nous retrouvons une alternance d'énoncés à la première personne (du singulier et du pluriel), à travers lesquels le locuteur exprime les caractères d'une expérience vécue et d'un témoignage personnel de ce qu'il rapporte, et d'énoncés assertifs, de caractère impersonnel, qui en souligne par contre la portée cosmologique et donc supra-individuelle (“Les gens ne reviennent pas de ces terres” ; “Parce que le Wayuu qui chante et rêve bien ne tombe pas malade” ; “Ce sont les *aseyu* qui le tuent par la suite...”).

Il semble donc que dans le cas wayuu, la prise en charge de la vérité d'un récit requiert l'utilisation des tous les deux procédés. Mais il est également important de relever que dans ce discours, la valeur véridique de ces procédés de présentation des faits décrits semble subordonnée à l'accord de ces derniers avec la source indiquée dans la clause finale : “c'est ce qu'ils nous ont transmis” (*musü tü wakuoipa*). L'élément qui en dernière analyse a la fonction de validation du statut épistémolo-

gique du discours est donc, du moins dans ce cas précis, l'autorité reconnue à la ‘tradition’ de la communauté d'appartenance.

## 7. Conclusions

En partant de la constatation de la rareté du discours autobiographique ou même simplement ‘historique’ (dans le sens que ces classifications ont acquis en Europe) chez les groupes indigènes des Basses Terres Sud-américaines, nous avons cherché à questionner les rapports qui existent chez les Wayuu entre les procédés d'évidentialité du statut épistémologique des discours portant sur le monde extra-humain, le rôle qu'y joue la citation d'un témoignage spécifiquement ‘humain’, et la position de l'énonciateur au sein du discours. Nous avons montré plus particulièrement comment sont utilisés, chez les Wayuu, certains procédés répandus dans toute la zone indigène sud-américaine. Ils consistent en effet en l'introduction d'un médiateur de l'information entre l'énonciateur et le discours de référence dans l'énoncé. Contrairement à ce que soutiennent Desclés et Guentchéva, le recours à cette forme « [d']énonciation médiatisée » n'implique pas nécessairement une intention de désengagement de l'énonciateur par rapport à la ‘prise en charge’ de la vérité de ce qui est rapporté. Un tel procédé semble au contraire être lié aux conceptions des rapports entre le langage et la vérité répandues dans la zone, où la vérité du discours est souvent marquée par l'élimination tendentielle de toute marque d'intentionnalité propre à l'énonciateur. Dans le cas Wayuu, une telle conception permet également de rendre compte des cas où l'énonciateur fait référence à une expérience personnelle en la racontant à la première personne (non seulement du singulier mais également du pluriel).

Par ailleurs, parmi les marqueurs sémiotiques du statut épistémologique du discours, il est nécessaire d'inclure le statut ontologique des sujets, que ce soit ceux auxquels il est fait référence ou ceux dont le témoignage est rapporté. L'effet de vraisemblance, sinon de vérité, apparaît en ce sens lié à la présence de sujets d'identité ‘wayuu’, c'est-à-dire ‘humaine’ selon les termes de l'ontologie native. D'autre part, l'interprétation d'une vaste gamme de faits et d'événements concernant les êtres humains implique la référence à des sujets de nature ‘extra-humaine’, puisque c'est essentiellement à des êtres de cette ‘nature’ qu'est attribuée une véritable ‘capacité d'action’ (*agency*) et le pouvoir d'induire des transformations du soi, que ce soit celui personnel ou celui d'une ‘collectivité’.

Enfin, la valeur qui, au sein de ce domaine de discours, est attribuée aux clauses introductives et conclusives qui identifient la source première de ce qui est rapporté dans le savoir varie selon l'autorité reconnue à cette source. Cela constitue un élément qui, chez les



Wayuu comme chez d'autres groupes indigènes sud-américains, est aujourd'hui toujours plus controversé, car il peut être identifié non seulement aux 'vieux' ou aux 'Blancs', mais également aux jeunes leaders d'organisations indigènes, avec l'école, avec la 'culture' indigène redécouverte, essentialisée et réinventée dans un but politique<sup>47</sup>.

Nous voulons clore cette exposition avec quelques notes rapides sur les discours narratifs dont le sujet est exclusivement 'humain' dont, dans le cas wayuu, font également partie certains exemples récents d'écriture autobiographique. Nous pouvons en effet nous demander si et dans quelles mesures les procédés de mise en discours du témoignage d'événements qui impliquent le monde 'extra-humain', caractérisent également, dans le cas wayuu, ces genres de production discursive. Dans cette perspective, il faut évoquer, même rapidement, les procédures judiciaires, qui ont aujourd'hui encore une grande importance chez les Wayuu. Il s'agit, en effet, du contexte de performance discursive, où de nombreux spécialistes de la Grèce classique (Calame 2005 ; Darbo-Peschanski 2007) tendent aujourd'hui à y individualiser le terrain de culture pour le développement des formes du témoignage qui sont à l'origine du discours historique en Europe. Comme nous l'avons déjà évoqué, le développement de l'élevage chez les Wayuu et la participation aux circuits de contrebande ont créé, dès le XVI<sup>ème</sup> siècle, des conditions favorables à l'acquisition, par un grand nombre de personnes, d'un surplus de biens (le bétail en premier lieu) pouvant être accumulés et échangés. Ces conditions, en plus du maintien jusqu'à une époque récente de la semi-autonomie politique de la population indigène installée à l'intérieur de la péninsule de la Guajira, ont à leur tour stimulé le développement de formes d'indemnisation du dommage basées sur une quantité déterminée de biens, négociée entre les groupes de parenté en conflit. Ces formes n'ont pas amené la disparition de l'institution de la vengeance (encore très répandue aujourd'hui à l'intérieur du territoire indigène), mais celle-ci constitue aujourd'hui l'option choisie uniquement dans les cas où, à la gravité du dommage subi (par exemple, un homicide volontaire) vient s'ajouter le refus préjudiciel, d'une ou des deux parties, d'entreprendre des négociations pour trouver une solution.

Chez les Wayuu, tout dommage (d'un incident à un vol, d'un homicide à un différend territorial) subi par une personne *pour lequel il est possible d'identifier chez un être humain qui en a la responsabilité objective*, génère un conflit entre le groupe de parenté de cette personne et celui de la victime. Lorsque l'une ou les deux parties ont l'intention de chercher une solution non-violente, le chef (*alaiila*) de l'un des deux groupes envoie un *putchipü* (*putchi* signifie "dispute, conflit") chez le chef du groupe adverse, c'est-à-dire un intermédiaire juridique, pour demander ou offrir une indemnité en biens (dans le passé : bétail et bijoux ; aujourd'hui, et de plus en plus fréquemment, de

l'argent) comme dédommagement. Le *putchipü*, souvent nommé par le terme espagnol *palabrero*, commence alors à faire la navette entre les territoires des deux groupes et à 'parlementer' avec les personnes qui en sont les autorités politiques, à la recherche de l'accord. Comme le note Guerra (2001), même si son rôle, sur le plan formel, est celui d'un pur intermédiaire, dans certains cas, il devient en effet un 'médiateur', revêtant donc un rôle plus actif que celui de simple porte-parole<sup>48</sup>.

Ce n'est que lorsqu'une volonté de conciliation est acceptée par les deux camps que les membres du groupe auquel appartient la personne qui a causé le dommage, accompagnés du *palabrero*, se rendent sur le territoire du groupe de la victime. À cette occasion, les parents les plus éloignés, du responsable et de la victime du dommage, accourent également, alors que les deux personnes concernées (si elles sont en vie) n'y participent pas. Les deux groupes se réunissent tout d'abord en deux campements différents et ce n'est que lorsque le *palabrero* résume le cas et formalise les demandes et les propositions d'indemnisation qu'ils se réunissent. Cette articulation indirecte des procédures judiciaires pour la gestion d'un conflit est renforcée par la présence et l'intervention d'un ensemble de personnes qui n'appartiennent pas aux groupes des parents en conflit : outre le *putchipü*, des auditeurs (*apabushi*) et, surtout, des 'témoins' notoires, non seulement des faits débattus mais de leurs antécédents, auxquels il est fait référence par les termes *onpalabachikai*, ("celui qui a vu de ses yeux") ou *ebeechishikai* ("celui qui était là").

La succession continue et l'enchevêtrement de ces conflits à l'intérieur d'une aire territoriale et démographique relativement limitée fait de l'exercice de ces rôles (à bien des égards de contenu proche à celui qui, dans la Grèce Antique, était de l'*istor*), généralement assumés par des personnes âgées et d'autorité reconnue, un mécanisme-clé de la transmission de la mémoire historique relative aux événements internes à la société Wayuu.

Par l'impact fort qu'elles ont sur la vie des personnes et des groupes de parenté, le développement des vengeances, avec leur renouvellement fréquent au fil des années, constitue un autre terrain, encore plus important, de construction et de sédimentation de cette mémoire. Comme pour les groupes Jivaro (Taylor 1997), cette forme '[d']histoire interne' est, contrairement à l'histoire des contacts avec les groupes externes (les 'Blancs' en particulier), au centre de narrations détaillées. Dans ce cas également, celles-ci ont souvent tendance à prendre la forme d'une énonciation médiatisée : à l'exception des parents proches, ce sont des vengeances des autres dont on parle et non de celles concernant son propre groupe matrilineaire.

L'emploi de la première personne n'a lieu que lorsque le récit d'une vengeance dans laquelle a été impliqué son propre groupe de filiation est inséré à son tour à l'intérieur de l'histoire de son origine (*sbiki*) et de sa dispersion



territoriale (*awalakawa*). Cette dernière est souvent un événement qui se vérifie suite à un conflit. Dans ce type de narration, qui se lie à la reconstruction des généalogies du groupe, le narrateur, comme dans le cas des discours du chaman sur son rôle, utilise généralement le pronom et le préfixe de la première personne du pluriel : (*wayá, w-*) pour souligner la dimension collective des événements racontés.

Au cours de notre recherche et de nos conversations avec les Wayuu, nous avons fréquemment constaté que l'énonciation d'un discours de contenu autobiographique commence précisément avec une présentation où ce contenu apparaît comme une sorte de développement de l'histoire du groupe matrilineaire auquel le locuteur appartient, par rapport à laquelle il n'arrive pas à trouver une pleine autonomie. Voici par exemple l'incipit d'une des narrations de contenu partiellement 'autobiographique' que nous avons enregistré : « voilà, je te dis maintenant mon ami *alibuna* qui es venu ici pour me connaître, pour savoir d'où je viens, qui je suis, mon origine, d'où viennent mes ancêtres, mes grands-mères » (*aní jolu tamana puntuin alijuna tatunajut aká pirraje taya, yajarruin taya, jarralin taya, teki tamaiwa ejerre wayuu laulayu tousbu*). (Sergio Cohen Epieyu, 59 ans, wayuunaiki et espagnol, 1/5/2004).

Nous n'avons pas la place ici pour faire la description et l'analyse des thèmes autobiographiques dans ces narrations. Ce qui est important pour l'argumentation présente est surtout la façon de marquer linguistiquement la pertinence 'autobiographique' du discours. De ce point de vue, dans l'entretien dont nous avons tiré le passage cité, comme dans d'autres réalisés en wayuunaiki, cette marque est constituée par l'expression *musii tü takuoipa*. Il s'agit donc de la même clause utilisée, comme nous l'avons vu, pour marquer la source spécifiquement 'wayuu' d'un discours (*musii tü sükuoipa wayuu*), dont elle ne diffère que par l'occurrence du préfixe de la première personne du singulier (*t-*) au lieu de celui de la troisième personne (*s-*; *j-* en wayuunaiki de la Haute Guajira). Une traduction possible de *musii tü takuoipa* serait donc "on dit (*musii*) comment je suis", "on transmet de moi". Il est donc évident que la forme grammaticale de cette locution a l'effet d'introduire une médiation entre l'énonciateur et l'information qu'il donne sur lui.

Au-delà de cela, il faut s'arrêter sur la stratification complexe de significations liées à la racine *akuoipa*, généralement utilisée dans des formes préfixées, telles que celles exposées plus haut. Nous avons vu comment Perrin le considère comme un « mot polysémique pouvant être rendu par "mode, manière" ou "conduit, procédé", ou "coutume" » (1996: 127). Dans ce qui reste encore le dictionnaire Wayuunaiki-Espagnol le plus complet (Jusay - Olza Zubiri 1988), au mot *aku'waijá* (il n'y a pas d'homogénéité entre les systèmes de transcription adoptés en Colombie et au Venezuela) il est donné comme traduction : "mode, conduite, destin, sort,

procédé ou discours, façon d'être ou de procéder des gens et des affaires". Deux autres linguistes d'origine wayuu, Pimienta Prieto et Perez Van Leenden, donnent comme traduction littérale : "Marcher avec fermeté" (1997). Cette traduction se base sur le dérivé *aku'waijá* de la forme *aku'wa*, traduite également par "mouvement, marcher, vitesse, opportunité de voyage ou d'une visite" par Jusay et Olza Zubiri, qui ajoutent ensuite : « c'est un mot très utilisé [...] et il indique la marche, le défilé ».

Qu'il soit utilisé dans la forme 'absolue' ou 'relative', le terme *akuo'ipa* s'associe par ailleurs à des caractéristiques spécifiques de temporalité. En effet, il peut être décomposé par la forme verbale *aku'wa*, qui peut être traduit, comme nous l'avons vu, par "marcher, être en marche", et par *-ipa* (contraction de *-irriipa*, *-itpa* dans la transcription de Jusay 2002). En wayuunaiki, il s'agit du suffixe de genre féminin (le genre n'est pas marqué en wayuunaiki) singulier qui s'utilise pour ce que les linguistes appellent le 'premier passé', où « le verbe exprime l'idée que l'action vient juste d'être faite, ou que le développement d'une activité précise a atteint une certaine étape » (Jusay 2002: 34). La traduction 'littérale' de la forme absolue du terme est en effet : "ce qui a continué, qui a avancé jusqu'à cet instant". La forme relative *musii tü takuoipa* peut donc être traduite par "on dit comment j'ai été jusqu'à cet instant".

Du fait de ses connotations, il n'est donc pas étonnant qu'aujourd'hui le terme *akuoipa*, surtout dans sa forme préfixée à la troisième personne (*sükuoipa*), s'utilise en wayuunaiki pour traduire la notion de "culture" propre à l'anthropologie moderne<sup>49</sup>. Un seul et même terme est donc utilisé pour se référer aussi bien à une identité biographique individuelle qu'à une identité collective, qui semblent toutes deux conçues comme la construction d'une continuité entre le passé et le présent. Nous pensons qu'à cela est liée une caractéristique d'une grande partie de la production littéraire naissante, pour laquelle la critique a créé la locution « ethno-littérature wayuu » (Ferrer - Rodriguez 1998). Depuis environ vingt ans, les auteurs de certaines œuvres narratives publiées, bien qu'ils soient d'origine wayuu, peuvent être considérés comme étant des 'métisses'. En effet, en Guajira, cette caractéristique identitaire est liée en réalité non pas tant à l'ascendance biologique de la personne (qui est de toute façon commune), qu'au genre d'éducation reçue (une éducation scolaire formelle de niveau supérieur ou universitaire) et du milieu de provenance (urbain).

Parmi les productions de ces auteurs, nous trouvons aussi bien des recueils de compositions poétiques (López Hernández 2002 ; Fernandez Silva 2007), qu'un certain nombre de romans ou de récits 'autobiographiques' (López 2001, éd. or. 1957 ; Siosi 2002 ; Montiel Fernandez 2001). Ces proses, aux yeux des habitants de la Guajira, évoquent en effet des événements et des personnages qui sont en lien direct avec l'histoire personnelle de l'auteur (comme c'est le cas pour le récit *Esa horrible cos-*

*tumbre de alejarme de ti* de Vicenta Siosi, raconté à la première personne)<sup>50</sup>, ou avec l'histoire de sa famille (c'est le cas du roman *Los dolores de una raza* d'Antonio López Epieyu, du récit *El bonroso vericueto de mi linaje* de Siosi également, et du roman *Linajes* de Nemesio Montiel Fernández Ja'yaliyu). Au-delà de ce fait, l'un des thèmes récurrents au centre de ces oeuvres est celui de l'expérience du changement auquel une personne, ou son groupe de parenté, doit faire face suite à l'intensification de ses relations avec le monde des *alibuna*, des 'Blancs'.

L'une des manières possibles d'interpréter ces productions narratives est donc celle qui consiste à voir une forme de discours à travers laquelle les auteurs expriment leur condition de malaise face à leur identité de 'métisses culturels', partagés entre l'appartenance à deux mondes opposés et en conflit : celui des *alibuna* et celui des Wayuu. Ce qui y est souvent représenté est en effet un sentiment de scission personnelle entre le premier, dans lequel l'incorporation est racontée en termes de déracinement et d'un aboutissement incomplet, et le second, vu comme la véritable racine, authentique et qui ne peut être éliminée, mais vers laquelle un retour total est impossible. Sous bien des aspects, une telle scission représente donc l'opposé du sens de continuité biographique et collective exprimé par la notion de *akuoipa*.

Ce qu'il est intéressant de noter, c'est que, comme cela est le cas dans une grande partie de l'Amérique Latine (*Los ríos profundos* d'Arguedas est à cet égard exemplaire), même chez les Wayuu contemporains, le fait de raconter cette expérience difficile de construction de l'identité dans un monde dominé par la culture des 'Blancs', tend à s'exprimer dans des formes d'écriture qui se rapprochent plus au genre littéraire du 'roman' qu'à celui de '[l']autobiographie', telle qu'elle est définie par Lejeune (1996)<sup>51</sup>. Il reste à vérifier si, dans cette modalité de présentation 'médiatisée' du "je" autobiographique, nous pouvons encore y voir les traces des formes de témoignage propres aux récits sur des êtres extra-humains, ou bien s'il s'agit, dans le sens de Foucault, du résultat des formes de 'subjectivisation' de l'identité indigène (dont les personnes auxquelles celle-ci est attribuée cherchent aujourd'hui à en redéfinir le sens et la valeur) propres à l'Amérique Latine.

## Notes

<sup>1</sup> Pour une première bibliographie sur les histoires de vie dans les Basses Terres Indigènes Sud-américaines, voir Cipolletti (2000-2001). Pour l'Amérique du Nord indigène, voir Brumble (1981).

<sup>2</sup> L'essai de Severi est à bien des égards un commentaire à chaud sur le développement du débat sur l'*autorité ethnographique*. Ce débat a été soulevé par la publication d'études importantes (dont Tuhami de Crapanzano, *Moroccan Dialogues* de Dwyer, et *Nisa* de Shostak en sont les exemples les plus célèbres), au centre desquelles se trouve le problème de l'articulation de ce que Geertz (1988) a appelé le 'moi témoin' de l'ethnographe avec les histoires de vie qu'il 'enregistre' (en quelque sorte) au cours de la recherche sur le terrain, et avec la documentation et l'interprétation d'univers de signification différents du sien. Sur la construction de l'autorité du chercheur dans l'écriture ethnographique, voir, outre le désormais classique Clifford (1988), Adam et Autres (1990) ; Affergan (éd. 1999) ; Calame (2002).

<sup>3</sup> Pour une bibliographie récente sur ces études, consulter par exemple Vázquez (1999).

<sup>4</sup> La bibliographie sur ces thèmes est évidemment trop vaste et variée pour en extraire des titres représentatifs sur l'ensemble de ces questions. L'un des bilans globaux les plus récents suscités par la théorie lévi-straussienne du mythe est celui que l'on trouve dans Keck (2005). En nous limitant à quelques réflexions récentes sur la notion de croyance, voir Boyer (2001) ; Saler (2001) ; Severi (2007).

<sup>5</sup> Sur cette question, voir la discussion de Calame (2000a).

<sup>6</sup> Bien que reconnaissant l'importance des études sur le 'mythe', ces auteurs suggèrent de reposer la question de son statut discursif en termes de « discourse referentiality, pragmatic principles of utterance structure, and the pragmatics of reported speech » (Beier - Michael - Sherzer 2002: 129). En effet, au lieu d'affronter la question de la définition du 'mythe' en tant que 'forme de discours' particulier, il proposent d'étudier les systèmes 'd'évidentialité' employés dans l'ensemble des productions discursives chez ces groupes (2002: 133). Pour une exposition du 'discourse-centered approach' dans la littérature ethnologique des populations amérindiennes, voir par exemple Basso (éd. 1990) ; Urban (1991).

<sup>7</sup> La recherche chez les Wayuu a été réalisée entre 2000 et 2005 dans la Guajira colombienne, pour un séjour total de 24 mois sur le terrain. Nous tenons à remercier la Wenner-Gren Foundation pour le soutien offert au cours de la période 2004-2005 grâce à une Postdoctoral Individual Research Grant.

<sup>8</sup> Pour une synthèse des connaissances ethnographiques sur les Wayuu, voir Saler 1988. Parmi les rares tentatives de discussion comparative de leurs modèles d'organisation sociale avec ceux des groupes les plus importants dans les Basses Terres Indigènes Sud-américaines, il faut rappeler Picon (1996) et Descola (2001).

<sup>9</sup> Sur l'histoire de la société indigène entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles, voir Barrera (2000) ; Paz Reverol (2000) ; Moreno - Tarazona (1984) ; Picon (1983) ; Polo Acuña (2005).

<sup>10</sup> Saler affirme que « los Wayú no son un simple ejemplo de como el mundo exterior afecta a una tribu indígena. Al contrario, ellos se vinculan activamente con ese mundo de fuera: tratan de manipular a sus agentes en beneficio propio, y explotan de distintas maneras las oportunidades y opciones que se les ofrece. [...] El mundo que rodea a los Wayuu no solo ha hecho sentir su presencia, directa o indirectamente, en muchos aspectos de su vida, sino que los mismos indígenas movilizan los recursos y el apoyo de aquel mundo envolvente para lograr sus objetivos y intereses » (1988: 120 et 133). La notion de 'champ social semi-autonome' a été proposée par Sally Falk Moore comme concept analytique à l'étude des systèmes normatifs. Un champ social doit être considéré 'semi-autonome' quand « it can generate rules and customs and symbols internally, but that it is also vulnerable to rules and decisions and other forces emanating from the larger world by which it is surrounded. The semi-autonomous field has rules making capacities, and the means to induce or coerce compliance; but it is simultaneously set in a larger social matrix which can, and does, affect and invade it, sometimes at the invitation of persons inside it, sometimes at its own instance. [...] The semi-autonomous field is defined and its boundaries identified not by its organization (it may be a corporate group, it may not) but by a processual characteristic, the fact that it can generate rules and coerce or induce compliance to them » (Falk Moore 2000 [1978]: 55-57). Par ailleurs, dans le même essai, Saler exprimait ses préoccupations quant au maintien de cette 'semi-autonomie' dans les décennies à venir.

<sup>11</sup> Outre les titres indiqués dans la note suivante, voir, AA. VV. (1963) ; Correa - Vazquez (1986) ; Correa (1993) ; Correa (1994) ; Pacini Hernández (1984).

<sup>12</sup> Les effets de l'immigration vers les centres urbains sur la reproduction des groupes de famille, et en particulier sur la transmission intergénérationnelle des modèles et des valeurs qui définissent l'identité wayuu, sont l'objet principal des premières expériences de documentation d'histoires de vie wayuu enregistrées par les époux L. Watson et M. B. Watson Franke. À ce sujet, il est intéressant de relever comment dans les travaux de ces chercheurs, qu'ils soient ou non basés sur l'utilisation de 'documents personnels' (par exemple Watson 1968, 1970, 1982 ; Watson-Franke 1979 ; Watson - Watson-Franke 1986), l'accent est mis sur les aspects de rupture que l'expérience urbaine provoque parmi les immigrés Wayuu, en particulier sur ceux des générations suivant la première arrivée (fragmentation des groupes de filiation matrilineaire qui constituent traditionnellement l'unité à laquelle l'individu est socialement attaché ; cessation de pratiques fondamentales dans la définition de l'identité féminine indigène, comme le rituel de réclusion au moment de la puberté et le versement de la '*bride-wealth*'). Alberto Rivera (1990-1991) a cependant soutenu que les migrations vers les centres urbains et l'insertion de dizaines de milliers de Wayuu dans le marché du travail salarié ont permis de faire face aux effets explosifs de la crise profonde qui, à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, accablent les bases écologiques et économiques des moyens de subsistance de la population indigène de la péninsule. Les remises que les immigrés font aux membres de leurs propres groupes de parentèle restés à l'intérieur de la péninsule ont même permis d'alimenter certaines institutions distinctives de l'identité ethnique wayuu (en particulier les banquets funèbres et les modes de résolution des conflits par le versement d'une indemnisation), et de les soustraire au déclin rapide auquel elles semblaient destinées après la crise des activités pastorales.

<sup>13</sup> Dans les chapitres de la seconde partie, à partir de la description d'une série d'êtres 'surnaturels' qui apparaissent dans les récits publiés, Perrin montre comment ceux-ci, et les éléments du monde symbolique wayuu qui y sont associés, « sont répartis en deux classes d'équivalence » (Perrin 1996: 249) et liés par des rapports d'opposition et de corrélation. De ce point de vue, la mythologie wayuu révèle non seulement « une indéniable cohérence », mais elle constitue l'illustration des « principales "obsessions culturelles" goajiro : dangereux mystère de la sexualité féminine, malaise de l'homme voué au détachement et à la mobilité, contrainte de la femme à la fixité, dépendance d'un milieu pauvre et parcimonieux, peur sans cesse renouvelée des rigueurs climatiques, crainte de la maladie, fatalité de la mort... » (*ivi*). En somme, dans la mythologie wayuu s'exprime « une conception originale du monde et des problèmes de la vie. [...] Cette construction sert essentiellement à appréhender le réel, c'est-à-dire à justifier les phénomènes et à trouver des relations qui les unissent » (1996: 250-251). Comme il l'explique dans un essai postérieur, intitulé *Du mythe au quotidien, penser la nouveauté*, la cohérence de ces conceptions vient du fait qu'il s'y exprime une 'pensée mythique' qui peut être définie comme « l'usage, dans une société particulière, des lois élémentaires, de la "pensée sauvage" [...]. Cette pensée mythique s'exprime de préférence dans les mythes, mais aussi dans maintes gloses accompagnant les pratiques. Cependant, d'autres formes orales lui échappent en partie, ou totalement, tels les commentaires les plus pragmatiques sur la vie quotidienne ou des récits de type historique racontant les événements de manière linéaire. [...] Dans toute société, un « système dominant » d'organisation de la pensée mythique fournit les catégories essentielles. [...] Le système dominant tend à s'insinuer dans tous les champs de la pensée – théorie de la mort et de l'au-delà, interprétation de la maladie et des pouvoirs thérapeutiques, conception du milieu, de l'économie et des échanges, etc. – et à tous les niveaux d'expression du langage. C'est pourquoi on peut considérer a priori l'ensemble des productions orales, des mieux construites aux plus spontanées, comme susceptible d'être soumises à ce système et d'en révéler l'existence ou les modalités particulières, qu'il s'agisse de mythes, de commentaires accompagnant les rituels, de formules de l'oniromancie ou de simples gloses » (Perrin 1988a: 121).

<sup>14</sup> Dans le chapitre intitulé *Littérature orale Goajiro et analyse structurale*, qui ouvre la deuxième partie du *Chemin des Indiens morts*, Perrin raconte comment, parti avec le projet « de cerner, chez ce peuple indien au rituel très discret pour ne pas dire très pauvre, certains aspects de la pensée religieuse et philosophique dont on juge ordinairement, et souvent à juste titre, qu'elle est, dans les sociétés sans écriture, exprimée spontanément par la mythologie, [...] nous dûmes vite constater que les mythes n'étaient pas chez les Goajiro les réponses inéluctables à nos pressantes questions. Au cours de notre première enquête, nous avons été souvent découragés par l'impression d'inconsistance que nous donnaient les récits indigènes » (Perrin 1996: 119). Toutefois, « les conteurs ajoutaient foi aux récits qu'ils nous narraient et les auditeurs témoignaient de l'authenticité et de l'importance d'un grand nombre d'entre eux. Bientôt dans ce désordre de la littérature orale Goajiro, des lignes directrices se dessinèrent » (Perrin 1996: 120).

<sup>15</sup> Outre ces deux catégories de récits, Perrin cite les « récits [qui traitent] des animaux domestiques [...] introduits à l'époque coloniale. [...] Ils sont d'un grand intérêt car ils peuvent nous éclairer sur la façon dont s'élabore ou se transforme un mythe » et les « his-

toires drôles », souvent dotées d'une « portée étiologique » (1996: 122).

<sup>16</sup> Il s'agit d'une question discutée entre autres par Sperber (1996), qui l'affronte en proposant une approche 'épidémiologique' (dont nous trouvons la formulation actuelle prometteuse, mais peu convaincante) à la distribution des croyances.

<sup>17</sup> Dans l'orthographe de cette citation, quelques légères modifications ont été apportées à l'orthographe des termes wayuu utilisée par Perrin dans *Le Chemin des Indiens morts*, pour l'accorder avec l'orthographe utilisée plus communément et qui a été adoptée par l'auteur dans ses travaux suivants.

<sup>18</sup> Quelques années après la première édition du *Chemin des Indiens morts* (1976) Perrin a publié, au Venezuela, un livre intitulé *Sikunaitpa Wayuu. Los Guajiros: la palabra y el vivir*. Cet ouvrage est entièrement consacré à la transcription en trois langues (français, espagnol et wayuunaiki) de textes narratifs wayuu (dans la majorité des cas, il s'agit de variantes de ceux publiés précédemment dans *Le Chemin des Indiens morts*). Dans l'introduction générale, Perrin souligne que « el texto mismo no contiene forzosamente toda la información recibida durante la narración: preguntas de los oyentes, gestos, alusiones, comentarios e interpretaciones, grabadas en cinta magnetofónica después de la narración... Cuando la información adquiriría gran importancia, la hemos incluido en la traducción, o la hemos señalado añadiendo una nota » (1979: 24).

<sup>19</sup> C'est le début d'un commentaire qui suit une narration sur une rencontre entre un être humain et *Pulowi*. Une formule analogue se trouve également dans un texte sur le rapport entre *Huyá*, l'arc-en-ciel et les serpents. Bien qu'il soit publié dans un style typographique réservé aux textes narratifs, il commence et se termine en effet comme un commentaire explicatif de l'affirmation que l'arc-en-ciel est la langue d'un serpent chthonien associé à *Pulowi* (début : « Sans *kasipoluiñ*, l'arc-en-ciel, il pleuvrait sans cesse » ; fin : « d'ailleurs, disent les Goajiro, les serpents sont les ennemis de *Huyá* et *Huyá* est l'ennemi des serpents »), entre lesquels se trouve une brève insertion narrative qui dit : « Je connais un enfant qui, en courant, était allé à l'endroit d'où sortait un arc-en-ciel. Il vit un serpent enroulé. Apeuré, il s'enfuit aussitôt. Il n'essaya pas de s'en approcher une nouvelle fois. Mais il avait bien vu l'arc-en-ciel sortir d'un serpent » (1996: 95).

<sup>20</sup> Dans le débat théorique plus récent (par exemple Descola 2005 ; Viveiros De Castro 1998, Ingold 2000), la distinction entre 'humain' et 'non-humain' fait partie de l'appareil conceptuel proposé pour rendre compte de la logique de nombreuses ontologies indigènes. Alors que l'ontologie 'naturaliste', qui s'est affirmée en Occident avec le développement de la modernité, se base sur l'opposition nature/culture (dont dépendrait la notion de surnaturel) et limite l'attribution du statut de personne et de sujet aux seuls membres de l'espèce humaine, dans de nombreuses ontologies indigènes, cette opposition n'existe pas ou est configurée de manière différente. En effet, le statut de personne et de sujet y est également attribué à d'autres êtres vivants et aux 'esprits', lesquels sont considérés comme des formes de l'Autre dotées d'intentionnalité et de formes de socialité analogues à celles des êtres humains. Ces êtres sont donc à considérer comme des personnes et des sujets 'non-humains'. Pour certains traits particuliers que plusieurs de ces ontologies attribuent aux êtres généralement classés sous le nom '[d'] esprits', et qui en font la distinction d'avec les êtres humains

mais également avec l'ensemble des êtres vivants, il semble opportun, en accord avec les observations de Viveiros de Castro citées ensuite dans le texte, de qualifier ceux-ci d'êtres 'extra-humains'.

<sup>21</sup> Dans le cadre de sa théorie sur le perspectivisme amérindien, sur laquelle nous nous arrêtons maintenant, Viveiros de Castro définit le « supernatural context [as] an abnormal context wherein a subject is captured by another cosmologically dominant point of view, wherein he is the "you" of a non-human perspective. [...] *Supernature is the form of the Other as Subject*, implying an objectification of the human I as a "you" for the Other. The typical "supernatural" situation in an Amerindian world is the meeting in the forest between a man – always on his own – and a being which is seen at first merely as an animal or a person, then reveals itself as a spirit or a dead person and speaks to the man. These encounters can be lethal for the interlocutor, who, overpowered by the non-human subjectivity, passes over to its side, transforming himself into a being of the same species as the speaker: dead, spirit or animal » (1998: 483 ; références bibliographiques omises ; souligné dans le texte).

<sup>22</sup> Pour le sens où la notion de 'prédation' est utilisée pour désigner une modalité particulière de la socialité des populations amazoniennes, voir Descola 1996 et Viveiros De Castro 1996.

<sup>23</sup> Comme Perrin lui-même l'explique dans *Le Chemin des Indiens morts*, le texte où sont racontés les exploits de *Maléiwa*, est en réalité le résultat du montage en séquence, fait par l'ethnographe, d'une série d'épisodes, dont chacun a généralement été raconté par un narrateur distinct.

<sup>24</sup> La raison pour laquelle Perrin ne les mentionne pas dans *Le Chemin des Indiens morts* vient probablement du fait que pour celui qui écoute, la fin d'une séquence narrative peut en général se déduire aussi bien par une pause prolongée, que par la nature du discours qui suit.

<sup>25</sup> Sur cet aspect, voir Saler (1988) et Mancuso (2005).

<sup>26</sup> L'analyse récente de Gow des narrations mythiques entre les Piro de l'Amazonie péruvienne (Gow, 2001) offre un terme intéressant de comparaison aréolaire. Parmi les Piro, les mythes sont *tsrunnini ginkakle*, c'est-à-dire les « ancient people's stories » dont, par définition, la source doit être une personne Piro. En Piro (langue arawak comme le wayuunaiki), « any description that is not being claimed as a personal experience must obligatorily carry the "quotative" segment –*gima* » (2001: 82). En particulier « myth refers to a set of agents and events for whom no known or knowable witness is posited » (2001: 83). Si d'un côté « narrators frequently end a mythic narratives by rhetorically questioning its veracity », de l'autre, celle-ci est souvent indiquée par le biais de « the marking of authority or source, through the verb *ginkaka*: "to tell, to narrate" » (2001: 82-3). En effet, à partir du moment où « the sources of such narratives are almost invariably ascendant close kin, such as parents or grandparents [...] such marking of source establishes the probable veracity of the narrative in the absence of personal experience » (2001: 83).

<sup>27</sup> Comme l'écrivent Desclés et Guentcheva : « le raisonnement abductif s'appuie sur : 1° une loi qui permet d'inférer des conclusions observables à partir d'une hypothèse clairement formulée ; 2° le constat que les faits constatés sont des indices conclusifs suffi-



sants pour remonter à l'hypothèse en la considérant comme étant simplement plausible » 2000: 98).

<sup>28</sup> Dans *Les Praticiens du rêve*, consacré en grande partie, comme nous le verrons, aux liens entre oniromancie, pratique chamanique et 'mythologie', Perrin mentionne l'emploi d'une telle modalité de raisonnement pour prouver le statut '[d'] histoire vraie' (dont la valeur de "parole des anciens" est d'ailleurs soulignée) attribué par le narrateur à un récit dans lequel il parle des exploits de son grand-père, un puissant chaman. Dans le récit, celui-ci se met à la recherche de deux vieux proches disparus dans une montagne où ils étaient allés cueillir des fruits sauvages. Au cours de la recherche, le chaman rencontre une *Pulowi* et, après un combat difficile, la tue. Il retrouve ensuite les corps de ses proches (dont nous déduisons que la disparition et la mort sont donc la conséquence d'une rencontre avec la même *Pulowi*), désormais putréfiés. Revenu au village, le chaman indique à ses parents le lieu où se trouvent les corps. Lorsqu'ils y arrivent, ces derniers trouvent les cadavres et un serpent mort, qui est ce en quoi la *Pulowi* s'est transformée après avoir été tuée. Perrin commente à ce sujet : « En écoutant cette histoire, comment ne pas mesurer le fossé qui sépare l'interprétation guajiro d'un événement étrange de celle qui serait la nôtre ? Pour nous, ces deux vieux sont victimes d'épuisement, de faim ou de soif dans une région où la chaleur diurne est torride et l'eau parfois introuvable. L'interprétation traditionnelle, fantastique à nos yeux, sert avant tout à conforter la croyance en *Pulowi* [...]. Elle contribue aussi à renforcer la foi en la toute-puissance des chamanes » (2000: 181).

<sup>29</sup> Nous avons déjà mentionné la façon dont Perrin notait la pénétration, chez de nombreux Wayuu, de doctrines et de pratiques cultuelles chrétiennes, diffusées par les missionnaires catholiques, et aujourd'hui, avec une nouvelle et puissante impulsion, par le prosélytisme de plusieurs églises protestantes. Leur influence, comme nous l'avons dit, se voit par exemple dans l'utilisation interchangeable de *Dios* pour *Maléima*, et de *Diablo* pour *Yoluba*. Cependant, si l'on excepte les anciens travaux de Gutiérrez de Pineda sur l'influence de l'Église Catholique sur les pratiques matrimoniales (Gutiérrez de Pineda 1950), la recherche sur les modes de réinterprétation de ces cultes et doctrines (qui constitue aujourd'hui un thème d'intérêt croissant pour l'ethnologie des populations amérindiennes des Basses Terres Sud-américaines ; voir par exemple Vilaça 2002 ; Gnerre 2004) au sein de la population wayuu en est encore à son commencement. Voir García Gavidia (2004).

<sup>30</sup> Par exemple, « Des récits traditionnels mettent en scène des chasseurs trop habiles qui, un jour, doivent rendre des comptes à *Pulowi*, la maîtresse du gibier, ou à ses émissaires, et qui les fait disparaître ou leur impose une chasse raisonnable. Des récits de rêves très récurrents chez les Wayuu rappellent sans cesse ces thèmes de la dette et de la dépendance des hommes vis-à-vis de ces êtres du monde-autre » (2002: 44-45, voir également 2001: 72). Mais il faut noter que de la même documentation présentée par Perrin (2001: 40-42 ; 54-58), il ressort que ces analogies concernent également les narrations relatives à *Maléima*.

<sup>31</sup> La traduction intégrale de la partie finale dit : « Avant de le laisser aller, Araignée lui dit encore : / – Lorsque tu arriveras chez toi, ta mère et ta sœur auront peur. Elles voudront te pleurer. Empêche-les de le faire. Car, si elles pleurent, tu mourras. Ne raconte pas non plus ce qui s'est passé. Si tu gardes le secret, tu pourras encore marcher longtemps. Sinon, tu mourras. / [...] – D'où viens-tu ? Lui demandèrent sa mère et sa sœur. / – Si je vous

dis ce que j'ai fait, je mourrai ! Dit le Goajiro. / Il ne leur raconta rien. Sa sœur pleurait. / – Ne me pleure pas ! Ordonna-t-il. / Lorsqu'il était avec elles, il s'appliquait à ne rien dire. Mais un jour, il raconta où il était allé. / Quand il eut achevé son histoire, Il mourut » (Perrin 1996: 42-43).

<sup>32</sup> Dans plusieurs de ses écrits, Perrin trace le profil de Setuuma Pushaina. Voir par exemple Perrin (2001: 101-109, 2003).

<sup>33</sup> En ce qui concerne la représentation de la sexualité et de son association au comportement alimentaire – thème souvent présent dans les narrations wayuu traitant de rencontres avec des êtres extra-humains – il faut noter que dans l'*Eurydice Goajiro*, le protagoniste accepte dans un premier temps les offres d'aliments qui lui sont faites par la femme morte. Ensuite, après avoir assisté avec angoisse à l'union sexuelle de la femme avec plusieurs *yoluba*, il cesse de manger avec elle et, après la répétition de ce comportement, il s'en abstient totalement. Il rencontre ensuite *Huyá*, qui l'invite à se procurer des aliments dont il lui indique non seulement la disponibilité, mais également la comestibilité (le Wayuu les avait vus sous la forme d'êtres humains, dont l'assassinat et la consommation auraient donc été l'équivalent d'un acte de cannibalisme). Enfin, il désobéit à *Huyá* (dont le récit dit que *Pulowi*, son épouse, « ne mange jamais avec lui. Elle se nourrissait du sang des Indiens », qui par ailleurs, comme l'affirme le narrateur, les lui fournit lui-même), cédant à la curiosité de voir *Pulowi*. Cet acte a des connotations sexuelles (« Il aperçut alors la femme de *Huyá* sans pagne, les jambes écartées »). Faisant référence à la lecture du « perspectivisme ontologique » amérindien proposée par Viveiros de Castro (1998), tout se passe comme si ici, tout comme dans d'autres récits wayuu, on explorait la possibilité d'un seul et même sujet d'occuper des points de vue différents (et souvent opposés) dans les relations intersubjectives liées plus particulièrement à la sphère du comportement sexuel et alimentaire.

<sup>34</sup> Sur le symbolisme et sur les pratiques associées à l'utilisation du tabac par les chamanes wayuu, voir Perrin 2001: 125-128.

<sup>35</sup> Perrin a observé la tendance à l'utilisation interchangeable des termes *wanülü* et *yoluba*, particulièrement quand ils sont adoptés pour indiquer les causes d'une maladie. Il la considère comme un produit récent des changements des conceptions sur les agents pathologiques dus à l'intensification des contacts avec le monde *alibuna* (Perrin 2001: 251-253, voir également Perrin 1982). Ces changements seraient caractérisés par un passage progressif d'un système de représentation où prévaut une logique 'chamanique', à un autre où c'est au contraire la logique de la 'sorcellerie' qui prend le dessus. Il s'agit d'une hypothèse que nous estimons intéressante, même si nous croyons qu'il faut analyser la question à la lumière d'un nombre de données ethnographiques plus important et d'une reformulation de l'alternative typologique entre 'chamanisme' et 'sorcellerie'. Voir à ce sujet les observations critiques de Descola (1994) dans son compte-rendu de la première édition des *Praticiens du rêve*.

<sup>36</sup> Sur la position de la femme et du féminin, nous nous permettons de renvoyer à Perrin (2007), et à Mancuso (2005).

<sup>37</sup> Ce dernier est un aspect récurrent dans les représentations wayuu du destin des morts dans l'au-delà. Comme nous l'avons vu, parallèlement à l'introduction de l'élevage de bétail au cours des premiers siècles de présence européenne, se sont développées des hiérarchies internes à la société wayuu basées sur la possession

d'animaux domestiques et d'autres marchandises. La distinction entre Wayuu riches (généralement identifiés aux propriétaires de nombreux troupeaux) et Wayuu pauvres (associés le plus souvent à l'activité de la pêche) est un thème présent également dans le domaine des représentations cosmologiques. Par exemple, dans la version publiée par Perrin de l'épisode de la fabrication des premiers Wayuu et de leur répartition en 'clans' par *Maléiwa*, il est raconté que : « Entre les clans il répartit les gens, les bêtes et les choses. Aux riches, *Maléiwa* distribua le fromage et le cheptel. – Ces animaux seront les vôtres ! Leur dit-il. Mais aux pauvres il ne donna qu'une longue perche et il leur fit prendre un autre chemin. – Avec la perche vous pourrez manger des dattes. Ainsi vous ne mourrez pas de faim » (Perrin 1996: 115). Il faut par ailleurs noter que dans d'autres versions enregistrées de cet épisode, la différence originelle entre les riches et les pauvres n'est plus présentée comme quelque chose qui concerne la population indigène en elle-même, mais correspond au contraire à la naissance de la distinction entre les *Alibuna* et les Wayuu.

<sup>38</sup> Pour une exposition synthétique des interprétations du « nominal shifting » dans les discours narratifs amérindiens, voir Urban (1991). Dans Calame (2000b, 2<sup>ème</sup> éd.), le thème est traité dans un contexte de discussion plus général des éléments linguistiques appelés « shifters », et en français « embrayeurs », sur lesquels la réflexion remonte à Jakobson (1963) et Benveniste (1966, 1<sup>ère</sup> éd.).

<sup>39</sup> Dans la présentation de la distinction entre les discours « agent-centrique » et ceux « patient-centrique », Urban reconnaît explicitement sa dette envers des auteurs comme Jakobson (1963) et Bremond (1973), qui l'avaient délimitée précédemment. Comme exemple de la « patient-centricity » qui caractériserait la production discursive, et en particulier le 'discours mythique', de beaucoup de populations amazoniennes (mais pas toutes), il donne l'exemple de la population des Shokleng du Brésil, qu'il avait étudiée, chez qui « it proved to be impossible to collect narrative life histories, where the discourse center is first person. Speakers would invariably shift the center to the community or to other individuals, or they would stop with the extended narration of a single event, usually one in which they played little or no role. This is what one would expect in a culture whose mythic discourse is biased toward patient-centricity » (1991: 53-54). Nous avons vu et nous reverrons encore mieux plus loin que chez les Wayuu, l'emploi de la première personne au sein du discours narratif, bien que cela ne soit pas un 'tabou', semble néanmoins se conformer aux conceptions et aux formes rhétoriques qu'Urban considère comme caractéristiques du discours « patient-centrique ».

<sup>40</sup> Dans le cas des Wayuu, le terme *ain* désigne un principe de la personne associé à l'activité vitale, dont le coeur est considéré comme le siège principal. Une personne meurt parce son *ain* abandonne définitivement sa 'chair', sa substance corporelle (*eirruku*), qu'elle partage avec tous ceux qui appartiennent à son groupe d'origine matrilineaire. Dans notre discussion, il faut tout de même rappeler que l'emploi des notions '[d]âme' et de 'corps', tout comme les affirmations qui se réfèrent à leur relation, ne sont légitimes que si l'on a conscience que dans les conceptions de la personne et du cosmos répandues chez de nombreux groupes amérindiens, les concepts autochtones que nous traduisons nous par ces termes ont un sens et un champ d'application souvent très différents de celui que ces derniers ont pris dans le monde occidental. Sur ces thèmes, outre l'article classique de Da Matta, Seeger, Viveiros de Castro (1979), voir les essais recueillis in Breton (éd. 2006), et Le Breton (2008).

<sup>41</sup> Cf. ce qui a été affirmé par J. Chapuis et H. Rivière dans l'introduction de leur recueil de narrations Wayana (Guyane Française) : « L'histoire, au sens occidental commence, dans les récits wayana, quand les hommes, devenus les principaux agents des événements, sont nommés collectivement (ethnonymes) et individuellement (anthroponymes) ». Les auteurs ajoutent quelques lignes plus bas : « [quoi qu'il en soit] temps du mythe (genèse) et temps de l'histoire ne sont pas séparés pour les Wayana : le premier fonde et accompagne le second » (2003: 21).

<sup>42</sup> Les biographies guerrières '[d']hommes éminents' jivaro représentent apparemment une exception. Taylor (1997) montre d'ailleurs leur accord avec les caractéristiques particulières des formes d'exercice de la mémoire et de l'oubli présents chez les membres de cet ensemble linguistique amérindien.

<sup>43</sup> Sur le chamanisme comme catégorie typologique, voir Chaumeil (2000, 1<sup>ère</sup> éd. 1983) ; Perrin (1995) ; Hamayon (éd. 2003).

<sup>44</sup> Severi note comme, sous l'aspect de « la description des conditions d'énonciation de la récitation rituelle, [...] le chaman utilise toujours la troisième personne du singulier pour se désigner lui-même. [...] Avant même de commencer à chanter, le chanteur se décrit lui-même dans l'acte de commencer à chanter » (2007: 214). À travers cette « description apparemment paradoxale de l'énonciateur » dans le chant, qui correspond en effet à « l'usage réflexif de la technique parallélisme [...] s'établit [...] le contexte caractéristique de la communication rituelle. [...] c'est dans ce contexte que se réalise un effet mnémonique plus spécifique : l'engendrement d'une croyance » (2007: 215 et 211).

<sup>45</sup> Les noms des personnes mentionnées ont été changés.

<sup>46</sup> En wayuunaiki : « *yayalin wayajain siipula wountuin oountawa, chajatain waya saamatuin, chajatain waya sawanou, chajatain waya jalekenu, chajatain waya musbeenu, wattataipa wain, yayuin waya, oounush* ».

<sup>47</sup> Sur le thème des 'politiques de la culture' mises en place par les mouvements de défense et de revendication des droits des groupes indigènes en Amérique du Sud, et sur leur lien avec les transformations dans les représentations de l'identité dans ces groupes, voir les textes désormais classiques d'Albert (1993, 1997) ; Jackson (1991, 1995), Turner (1991).

<sup>48</sup> Sur les conflits inter-familiaux et sur les procédures judiciaires chez les Wayuu, voir Guerra (2001) ; Perrin (1980) ; Saler (1985) ; Picon (1996).

<sup>49</sup> Il s'agit là du choix adopté, par exemple, dans la traduction en wayuunaiki de la nouvelle Constitution colombienne de 1991. Pour une analyse des problèmes linguistiques impliqués par cette traduction, voir Pimienta et Van Leenden (1997).

<sup>50</sup> En accord avec les distinctions terminologiques de Lejeune (1996, 2<sup>e</sup> éd. augmentée), il peut donc être attribué au genre du 'récit autobiographique'. Une telle classification typologique semble être justifiée par les informations données dans la préface de Francisco Justo Perez Van Leenden (2002) du recueil dans lequel est inclus le récit (Siosi 2002). Van Leenden y développe quelques considérations sur le choix de l'auteur de la forme de la nouvelle, qui rejoignent ce que nous avons exposé dans les dernières lignes de cet essai.

<sup>51</sup> L'autobiographie de Miguel Angel Jusayu (1993) fait exception, car la particularité du texte et de son auteur demanderait un discours à part. Jusayu est né et a grandi dans les terres de Haute Guajira (soit dans un environnement traditionnel). Il devient aveugle dans son enfance suite à une maladie, puis il a l'opportunité de séjourner dans une institution pour aveugles de Caracas où il apprend non seulement à parler, mais également à lire le braille et à écrire en espagnol. À partir de ce moment-là, il est devenu l'une des voix publiques les plus célèbres et passionnées de la culture Wayuu, surtout à travers ses travaux de linguistique wayuunaiki (dont une grande partie ont été cités ici) et de ses recueils de nouvelles (par exemple Jusayu 1975).

## Références

- AA.VV.  
1963 *Indios y Blancos en La Guajira Estudio Socio-económico*, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá.
- Adam J.M. - Borel M.J. - Calame C. - Kilani M.  
1990 *Le discours anthropologique*, Meridiens Klincksieck, Paris.
- Affergan F.  
1999 (éd.) *Construire le savoir anthropologique*, PUF, Paris.
- Albert B.  
1993 *L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature*, in «L'Homme», CXXVI-CXXVIII: 353-382.  
1997 *Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne*, in «Cahiers des Amériques latines», XXIII: 177-210.
- Basso E.  
1990 (éd.) *Native Latin American Cultures through their discourse. Special Publications of the Folklore Institute*, Indiana University Press, Bloomington.
- Beier C. - Michael L. - Sherzer J.  
2002 *Discourse Forms and Processes in Indigenous Lowland South America: An Areal-Typological Perspective*, in «Annual Review of Anthropology», XXXI: 121-145.
- Benveniste E.  
1966 *Problèmes de linguistique générale 1*, Gallimard, Paris.
- Boyer P.  
2001 *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Gallimard, Paris.
- Bremond C.  
1973 *Logique du récit*, Seuil, Paris.
- Breton S.  
2006 (éd.) *Qu'est-ce qu'un corps ?*, Éditions du Quai Branly, Paris.
- Brumble D.H.  
1981 *An Annotated Bibliography of American Indian and Eskimo autobiography*, University of Nebraska Press, Pittsburgh.
- Calame C.  
2000a (2<sup>e</sup> éd.) *Le récit en Grèce ancienne*, Armand Belin, Paris.  
2000b *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Hachette, Paris.  
2002 *Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques*, in «L'Homme», CLXIII: 51-78.  
2005 *Pour une anthropologie culturelle des pratiques historiographiques*, in «L'Homme», CLXXIII: 11-46.
- Chapuis J. - Rivière H.  
2003 *Wayana eitoponpë. Une histoire (orale) des Indiens Wayana*, Ibis Rouge, Guyane-Guadeloupe-Martinique-Paris-Réunion.
- Chaumeil J.P.  
2000 (1<sup>e</sup> éd. 1983) *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagna*, Georg, Paris.
- Cipoletti M.S.  
2000-01 *Expresión, humor y crítica oculta en la historia de vida de un chamán amazónico*, in «Bulletin de la Société suisse des Américanistes», LXIV-LXV: 205-213.
- Clifford J.  
1988 *The predicament of culture*, Harvard University Press, Cambridge, Mass..
- Correa H.D.  
1993 *Los Wayuu: pastoreando el siglo XX*, in F. Correa (éd.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá: 203-228.  
1994 *El desierto guajiro: Aridez del capital y fecundidad Wayuu. Etnicidad, territorio y desarrollo en la Guajira colombiana*, in R. Silva (éd.), *Territorios, regiones, sociedades*, Cerec, Bogotá: 97-108.
- Correa H.D. - Vazquez S.  
1986 *Hacia la construcción de la etnohistoria wayuu: aspectos de los cambios culturales y la reubicación territorial a comienzos del siglo XX*, tapuscrit, Bogotá.
- Da Matta R. - Seeger A. - Viveiros de Castro E.  
1979 *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, in «Boletim do Museu Nacional de Antropologia», XXXII: 1-20.
- Darbo-Peschanski C.  
2007 *L'Histoire. Commencements grecs*, Gallimard, Paris.
- Desclés J. P. - Guentchéva Z.  
2000 *Énonciateur, locuteur, médiateur*, in A. Monod Becquelin et P. Erikson (éds.), *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Société d'Ethnologie, Nanterre.
- Descola P.  
1994 *La vie est un songe. À propos de Michel Perrin, "Les praticiens du rêve"*, in «Gradhiva», XVI: 113-115.  
1996 *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*, in P.

- Descola et G. Pálsson (eds), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Routledge, London.
- 2001 *The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia*, in T. A. Gregor, D. Tuzin (eds), *Gender in Amazonia and Melanesia*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles: 91-114.
- 2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Falk Moore S.  
2000 (1<sup>o</sup> éd. 1978), *Law as Process. An anthropological Approach*, Routledge & Kegan, London - Boston - Melbourne.
- Fausto C.  
2002 *Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie*, in «Journal de la Société des Américanistes», LXXXVIII: 69-90.
- Fernández Silva J.A.  
2007 *Niinüiki ka'ikái (Lenguaje del sol)*, Monte Avila, Caracas.
- Ferrer G. - Rodríguez Y.  
1998 (eds) *Etnoliteratura wayuu. Estudios críticos y selección de textos*, Universidad del Atlántico, Barranquilla.
- García Gavidia N.  
2004 *Cuando cambian los sueños. La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas*, in «Opción», XLIII: 1-14.
- Geertz C.  
1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford.
- Gnerre M.  
2003. *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Meltemi, Roma.
- 2004 *Missionari alla sfida dell'alterità comunicativa: parole, discorsi, eventi comunicativi, coreografie e spazi*, in F. Cuturi (a cura di), *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*, Meltemi, Roma: 207-239.
- 2007 *"Io", agentività e genere nelle modalità comunicative shuar (Amazzonia)*, in A. Donzelli e A. Fasulo (a cura di), *Agency e linguaggio. Etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell'azione sociale*, Meltemi, Roma: 113-141.
- Gow P.  
2001 *An Amazonian Myth and its History*, Oxford University Press, Oxford.
- Guerra Curvelo W.  
2001 *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*, I/M editores, Bogotá.
- Gutiérrez de Pineda V.  
1950 *Organización Social en La Guajira*, in «Revista del Instituto Etnológico Nacional», Bogotá: 1-257.
- Hamayon R.  
2003 (éd.) *Chamanismes*, PUF, Paris.
- Ingold T.  
2000 *The perception of Environment*, Routledge, London.
- Jackson J.  
1991 *Being and Becoming Indian in the Vaupés*, in G. Urban and J. Sherzer (eds), *Nation States and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin: 131-155.
- 1995 *Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia*, in «American Ethnologist», XXII/1: 3-27.
- Jakobson R.  
2003 (1<sup>o</sup> éd. 1963) *Essais de linguistique générale*, Minuit, Paris.
- Jusayú M.A.  
1975 *Jukújalairra wayuu (Relatos guajiros)*, UCAB-IIIH, Caracas.
- 1993 *Autobiografía (Karra'louta nüchikimájatu)*, UCAB, Caracas.
- 2002 *Método para enseñar a escribir y a leer el wayúnaiki*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Jusayú M.A. - Olza Zubiri J.  
1988 *Diccionario sistemático de la lengua guajira*, UCAB, Caracas.
- Keck F.  
2005 *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, La Découverte, Paris.
- Le Breton D.  
2008 *Anthropologie du corps et modernité*, Puf, Paris.
- Lejeune P.  
1996 (2<sup>o</sup> éd. augmentée), *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris.
- Lévi-Strauss C.  
1958 (1949) *L'efficacité symbolique*, in Id., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- López A.J.  
2001 (1957), *Los dolores de una Raza*. Uribia, Alcaldía Municipal-Ecopetrol.
- López Hernández M.A.  
2003 *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, Abya Yala, Quito.
- Mancuso A.  
2005 *Mujeres y relaciones de género desde una perspectiva wayuu*, in «Revista del Observatorio del Caribe Colombiano», XIII-XIV: 39-61.
- Montiel Fernández N.  
2002 *E'irrukuirra (Linajes)*, UCAB, Maracaibo.
- Moreno P.J. - Tarazona A.  
1984 *Materiales Para el Estudio de las Relaciones Interétnicas en la Guajira Siglo XVIII*, BAH, Caracas.
- Paz Reverol C.L.  
2000 *La sociedad wayuu: modo de vida y principios consuetudinarios en el contexto republicano*, in «Revista de Historia de la Universidad de Cartagena»: 47-83.
- Pérez Van Leenden F.J.  
2002 *Prólogo a Siosi* (2002): 5-12.
- Perrin M.  
1979 *Sükuaipá Wayuu. Los Guajiros: la palabra y el vivir*, Fundación La Salle de las Ciencias Naturales, Caracas.



- 1980 *La Raison du plus fort est souvent la meilleure... Justice et vengeance chez les Indiens guajiro*, in R. Verdier (éd.), *La vengeance*, Cujas, Paris: 163-191.
- 1982 *Antropólogos y Médicos frente al arte Guajiro de curar*, Biblioteca Corpozulia, Caracas.
- 1988a *Du Mythe au quotidien, penser la nouveauté*, in «L'Homme», CVI-CVII, 23/2-3: 120-137.
- 1988b *Formas de comunicación chamanica. Ele ejemplo guajiro (Venezuela y Colombia)*, in P. Bidou et M. Perrin (éd.), *Lenguaje y palabras chamánicas*, Abya Yala, Quito.
- 1990 *La lógica de la clave de los sueños. Ejemplo guajiro*, in M. Perrin (éd.), *Antropología y experiencias del sueño*, Abya Yala, Quito.
- 1995 *Le chamanisme*, PUF, Paris.
- 1996 (3<sup>e</sup> ed., 1<sup>e</sup> 1976) *Le chemin des Indiens morts*, Payot, Paris.
- 2001 (2<sup>e</sup> ed., 1<sup>e</sup> 1992), *Les Praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, PUF, Paris.
- 2002 "Dans nos rêves tout est possible ...". *Formes et usages des rêves chez les Wayuu*, in «Cahiers de Littérature Orale», LI: 17-51.
- 2003 *Poétique de Setnuma, chamane guajiro*, in R. Hamayon (éd.), *Chamanismes*, PUF, Paris: 303-306.
- 2007 *La femme wayuu: fixité, intériorité et multiplicité*, in N.C. Mathieu (éd.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Picon Fr.
- 1983 *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens Guajiros*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- 1996 *From Blood Price to Bridewealth. Systems of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians (Colombia and Venezuela)*, in U. Fabietti et P. C. Salzman (éd.), *The Anthropology of tribal and peasant pastoral societies*, Ibis, Pavia: 307-319.
- Pimienta Prieto M. - Pérez Van Leenden F.J.
- 1997 *La traducción de apartes de la Constitución política de Colombia en Wayuunaiki. Algunos aspectos y problemas*, in «Amerindia», XXII: 151-164.
- Polo Acuña J.
- 2005 *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*, Uniandes, Bogotá.
- Rivera Gutiérrez A.
- 1990-91 *La métaphore de la carne sobre los Wayuu en la Península de La Guajira*, in «Revista Colombiana de Antropología», XXVIII: 84-136.
- Saler B.
- 1985 *Principios de Compensación y el valor de las personas en la Sociedad Guajira*, in «Montalbán», XVII: 53-65.
- 1988 *Los Wayú (Guajiro)*, in J. Lizot (éd.), *Aborígenes de Venezuela*, vol. III, Fundación La Salle-Monte Ávila Editores, Caracas: 25-145.
- 2001 *On What We May Believe About Beliefs*, in J. Andresen (ed.), *Religion in mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge: 47-69.
- 2006 *Finding Wayú Religion*, in «Historical Reflections/Réflexions Historiques», XXXI/2: 255-270.
- Severi C.
- 1990 *L'io testimone. Biografia e autobiografia in antropologia*, in «Quaderni storici», XXV: 895-918.
- 2007 *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris.
- Siosi Pino V.M.
- 2002 *El dulce corazón de los piel cobriza*, Fondo mixto de Cultura, Riohacha.
- Sperber D.
- 1996 *Explaining culture. A naturalistic approach*, Blackwell, Oxford.
- Taylor A.C.
- 1993 *Des Fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans le pensée achuar*, in «L'Homme», CXXVI-CXXVIII, 33/2-4: 429-447.
- 1997 *L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro*, in «Terrain», XXIX: 83-96.
- Turner T.
- 1988 *Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact*, in J.D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American perspectives on the Past*, University of Illinois Press, Urbana: 235-281.
- 1991 *Representing, Resisting, Rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness*, in G.W. Stocking, *Colonial Situations*, HOA Vol. 7, University of Wisconsin Press, Madison.
- Urban G.
- 1991 *A discourse-Centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals*, University of Texas Press, Austin.
- Vázquez J.A.
- 1999 *Literaturas indígenas de América*, Azul Editorial, Barcelona.
- Viveiros de Castro E.
- 1998 *Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism*, in «J. Roy. Anthropol. Inst.», n.s. IV: 469-488.
- Vilaça A.
- 2002 *Missions et conversions chez les Warí. Entre protestantisme et catholicisme*, in «L'Homme», CLXIV: 57-79.
- Watson L.C.
- 1968 *Guajiro personality and urbanization*, UCLA Press, Los Angeles.
- 1970 *Self and Ideal in a Guajiro Life History*, in «Acta Ethnologica et Linguistica», XXI, Stiglmayr, Wien.
- 1982 *Conflicto e Identidad en una Familia Urbana Guajira*, Biblioteca Corpozulia, Maracaibo-Caracas.
- Watson L.C. - Watson-Franke M.B.
- 1985 *Interpreting Life Histories. An Anthropological Inquiry*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.
- Watson-Franke M.B.
- 1979 *The Urbanization and Liberation of Women. A Study of Urban Impact on Guajiro Women in Venezuela*, in «Antropológica», LI: 93-117.